N° 3 1958 Mars

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'onction du Christ

ETUDE DE THEOLOGIE BIBLIQUE

« Dieu l'a oint de l'Esprit Saint
et de puissance » (*Act.*, X, 38).

A deux titres différents, le Nouveau Testament nous invite à parler d'une onction du Christ. Certains textes disent formellement qu'il a été oint par Dieu ou par l'Esprit Saint, et le nom même de « Christ » signifie étymologiquement « oint ». Aussi comprend-on qu'on ait très souvent rattaché à ce nom la triple onction que Jésus a reçue comme roi, prêtre et prophète.

Rappelons d'abord les données bibliques qui forment l'arrière-fond indispensable pour cette étude. L'Ancien Testament connaît différents types d'onctions [1]. Ce rite, d'abord appliqué au roi, lui conférait un caractère sacré. C'est pourquoi on l'appelait l'Oint de Yahvé (*I Sam.*, XXIV, 7; XXVI, 9, 11, 23; *II Sam.*, I, 14, 16; XIX, 22). Le grand-prêtre, lui aussi, recevait l'onction; plus tard, ce privilège fut même étendu, semble-t-il, à tous les prêtres (*Ex.*, XXX, 30; XXVIII, 41; XL, 15; *Lév.*, VII, 36; X, 7; *Nomb.*, III, 3). Enfin il est question une seule fois de l'onction d'un prophète, quand Elie reçoit l'ordre d'oindre Elisée (*I Rois*, XIX, 16). Mais le terme « oindre » est amené ici par le parallélisme avec l'ordre d'oindre Hazaël comme roi d'Aram et Jéhu comme roi d'Israël [2]. Cette onction d'Elisée doit se comprendre au sens métaphorique : quand sa vocation est racontée un peu plus loin, il est simplement dit qu'Elie jeta sur lui son manteau et lui communiqua son esprit. Nulle part dans la Bible il n'est question d'une onction matérielle lors de la vocation d'un prophète. Si parfois les termes « oints » et « prophètes » sont mis en parallèles (*I Chron.*, XVI, 22; *Ps.* CV, 15), c'est uniquement à cause de la mission

1. Voir D. Lys, *L'onction dans la Bible*, dans *Etudes théol. et relig.*, 1954/3, p. 3-54; *id.*, art. *Onction*, dans *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, 1954, p. 211-212.
2. R. de Vaux, *Le livre des Rois*, dans la *Bible de Jérusalem*, note in h.l.

spéciale des prophètes, pour indiquer qu'ils ont reçu l'esprit prophétique, qui leur permettra de parler avec force au nom de Dieu.

Mais l'Ancien Testament utilise encore le thème de l'onction dans une perspective messianique. Le psaume II parle de la conspiration des rois de la terre « contre Yahvé et son Oint » (v. 2). Ici, comme au *Ps.* XLV (v. 8), l'Oint désigne le roi des temps messianiques, mais il n'est pas question de l'onction elle-même par laquelle il sera consacré roi. Le judaïsme prit de plus en plus l'habitude de donner au futur libérateur d'Israël le nom de Messie (= Oint), ou encore de Roi-Messie, de Roi, de Roi d'Israël, de Roi des Juifs [3]. Le terme « oint » était devenu un titre pour désigner l'Oint par excellence.

Dans le Nouveau Testament, certains textes parlent explicitement d'une onction reçue par Jésus. Mais en quel sens? Ces dernières années, on a souvent parlé de ce thème : théologiquement, on distingue volontiers une double onction du Christ, l'une au moment de l'Incarnation, l'autre au baptême. Parfois même, on présente ces deux onctions comme étant tout à la fois royales, sacerdotales et prophétiques.

Nous voudrions voir d'un peu plus près ce que le Nouveau Testament lui-même nous enseigne à ce sujet. Distingue-t-il déjà plus d'une onction? Présente-t-il l'onction du Christ comme royale, sacerdotale ou prophétique? Et a-t-il déjà établi une connexion entre cette onction et le nom même χριστός (= Oint)? Sur ces points importants, on ne peut que gagner à mettre bien en lumière la pensée des auteurs inspirés.

I. L'ONCTION DE JESUS AU BAPTEME

Dans tout le Nouveau Testament, quatre passages seulement [4] nous parlent d'une onction du Christ qui ne soit pas à comprendre au sens matériel : *Lc,* IV, 18; *Act.,* IV, 27; X, 38; *Hébr.,* I, 9. Les trois premiers s'éclairent l'un l'autre, car, comme on va le voir, ils se réfèrent tous les trois à l'onction du Christ au baptême.

1. Un détail frappe de prime abord : ces trois passages sont de

3. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* I, Paris, 1934, p. 360-361; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* I, 2e éd., Munich, 1956, p. 6-11.

4. Nous ne parlerons pas de l'onction chez le Pharisien (*Lc,* VII, 36-50) ni de l'onction de Béthanie (*Mt.,* XXVI, 6-13; *Mc,* XIV, 3-9; *Joh.,* XII, 1-11). Ces onctions matérielles sont d'ailleurs désignées par des verbes différents : μυρίζειν (*Mc,* XIV, 8) ou ἀλείφειν (*Lc,* VII, 38, 46; *Joh.,* XI, 2; XII, 3). Par contre, quand il s'agit de ce que D. Lys a heureusement appelé « l'onction-consécration », on trouve chaque fois le verbe χρίω. Qu'il s'agisse du Christ (cfr *infra*) ou des chrétiens (*II Cor.,* I, 21), ce verbe a toujours un sens métaphorique dans le N.T.; il en va de même pour le substantif χρῖσμα (*I Joh.,* II, 20, 27).

Luc. Rappelons-nous l'orientation générale de sa théologie, car il est probable qu'à un moment important comme l'inauguration de la vie publique, Luc mettra en un relief tout particulier l'aspect du ministère de Jésus sur lequel il veut attirer l'attention. Or. comme plusieurs auteurs l'ont montré [5], si saint Matthieu montre Jésus avant tout comme un nouveau Moïse, comme le législateur de la loi nouvelle, le troisième évangile représente plutôt le Christ comme prophète. Plus souvent que dans les autres évangiles, Jésus y reçoit ce titre de prophète (IV, 24; VII, 16, 39; IX, 19; XIII, 33). Différents traits des anciens prophètes lui sont appliqués. Les disciples d'Emmaüs (*Lc*, XIV, 19) voient en lui « un prophète puissant en œuvres et en paroles », désignation qui dans les Actes (VII, 22) est employée pour Moïse, comme figure de Jésus.

Mais Luc insiste surtout sur le rapprochement entre Jésus et Elie. Suivant une remarque judicieuse de L. Vaganay [6], il conserve tous ces passages de Marc qui parlent d'Elie sans présenter Jean-Baptiste sous ses traits (*Lc*, IX, 7-8, 18-19, 30-33), mais évite de reprendre les textes où le Baptiste lui est identifié (*Mt.*, III, 4 = *Mc*, I, 6, sur le vêtement du Précurseur; *Mt.*, XI, 12-14; *Mt.*, XVII, 10-13 = *Mc*, IX, 13). Car, pour Luc, c'est le ministère de Jésus lui-même qui reproduit les traits majeurs de la mission du Thesbite. Plusieurs passages du troisième évangile attestent une dépendance littéraire par rapport au récit du Livre des Rois. La résurrection du fils de la veuve de Naïm, rapportée par Luc seul (VII, 11-17), est décrite en fonction de *I Rois*, XVII, 8-24, où Elie rappelle à la vie le fils de la veuve de Sarepta. A la suite de ce miracle de Jésus, les assistants s'écrient : « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple » (*Lc*, VII, 16).

Il est remarquable que toutes les mentions explicites d'Elie pour la vie publique [7] sont groupées dans les chapitres IV et IX (*Lc*, IV, 25-26; IX, 8, 19, 30, 33, et une variante en IX, 54). Il faut se rappeler que le chapitre IX forme la grande charnière centrale de l'évangile : c'est là que Jésus, après la Transfiguration (IX, 28-36) encadrée de deux annonces de la passion (IX, 22 et 44), entreprend son grand voyage, qui doit le conduire à Jérusalem (IX, 51). Pendant la Transfiguration, Moïse et Elie sont aux côtés de Jésus, et Luc seul (IX, 31) mentionne qu'ils « parlaient de son ' exode ' qu'il allait ac-

5. P. Dabeck, « *Siehe, es erschienen Moses und Elias* » (*Mt.*, XVII, 3), dans *Bibl.*, 23 (1942), p. 175-189; J. Daniélou, *Le Christ prophète*, dans *La Vie Spirituelle*, 78 (1948), p. 154-170; G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, dans *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham, Oxford, 1955, p. 159-200; F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orient. et bibl. lovan., 2), Louvain, 1957, p. 26-27.

6. L. Vaganay, *La question synoptique*, Paris, 1952, p. 356; comp. F. Gils, *o.c.*, p. 26-27.

7. Pour l'évangile de l'enfance, cfr *Lc*, I, 17, où il est dit que le Précurseur possédera « l'esprit et la puissance d'Elie ».

complir à Jérusalem ». Le verset central IX, 51 est très significatif : il parle de l'approche du temps où Jésus devait être enlevé. Le substantif ἀνάλημψις, *hapax* de la Bible grecque et du Nouveau Testament, est un terme technique de la littérature juive pour désigner l'enlèvement au ciel d'un homme de Dieu [8]. C'est par le verbe ἀναλαμβάνειν (au passif) que les LXX mentionnent l'enlèvement d'Elie (*II Rois*, II, 11; *I Macch.*, II, 58; *Sir.*, XLVIII, 9; comp. XLIX, 14 pour l'enlèvement d'Hénoch) et c'est avec le même verbe qu'est indiquée dans le Nouveau Testament l'ascension de Jésus (*Mc*, XVI, 19; *Act.*, I, 2, 11, 22). A première vue il est étrange que Luc, en IX, 51, indique comme terme du dernier voyage, non pas la passion, la mort et la résurrection de Jésus, mais très précisément son « enlèvement » : il fait comprendre par là que Jésus est maintenant auprès de Dieu. L'emploi de l'expression est dû peut-être à une influence de *II Rois*, II, 1 : dans ce passage est raconté l'ultime voyage d'Elie, qui doit se terminer par son enlèvement [9]. Dans les versets qui suivent immédiatement *Lc*, IX, 51, il y a encore plusieurs réminiscences du cycle d'Elie : les disciples qui veulent faire descendre sur les Samaritains le feu du ciel (IX, 54) rappellent le geste vengeur du terrible prophète contre ses adversaires (*I Rois*, XVIII, 37-38; *II Rois*, I, 10, 12; comp. *Sir.*, XLVIII, 3) [10]. Jésus condamne ce zèle intempestif, mais dira de lui-même un peu plus loin, dans des termes à peu près semblables, qu'il est « venu jeter un feu sur la terre » (XII, 49), ce qui doit évidemment s'entendre au sens métaphorique. Mais la formule employée rappelle l'activité du grand prophète de l'époque d'Achab. A cause de son zèle dévorant, la tradition juive l'appelait « un prophète semblable au feu » (*Sir.*, XLVIII, 1) [11]. Ce feu apporté par le Christ désigne donc très probablement la force conquérante de sa parole inspirée par l'Esprit de Dieu [12]. Enfin, au

8. Cfr A. Plummer, *St. Luke*, p. 262, qui cite les textes de la littérature apocalyptique (*Test. XII Patr., Hénoch, IV Esdr.*).

9. Cfr *II Rois*, II, 1, 11.

10. Cela a été bien vu dans la tradition, comme le prouve une variante abondamment attestée : « comme fit Elie » (IX, 54).

11. Ce même passage de l'Ecclésiastique rappelle deux versets plus loin (XLVIII, 3) qu'Elie fit trois fois tomber le feu du ciel. Le passage du feu matériel au feu métaphorique de la parole prophétique est significatif; comp. XLVIII, 1 : « et sa parole brûlait comme une torche ». G. W. H. Lampe (*art. cit.*, p. 176) explique ce texte de *Lc*, XII, 49 de la même façon que nous.

12. On peut dire que c'est l'interprétation de presque toute la tradition. Cfr *Recogn. Clem.*, VI, 4 (*P.G.*, I, 1348-1349); Origène (cité dans Jérôme, *Apol. adv. libr. Ruf.*, II, 7; *P.L.*, XXIII, 429); Chrysostome, *In Matth.*, VI, 5 (*P.G.*, LVII, 68); Cyr. d'Alex., *Comm. in Lc*, in h.l. (*P.G.*, LXXII, 752-753); Theophyl., in h.l. (*P.G.*, CXXIII, 905); Jérôme, *In Zachar.*, IX, 5 (*P.L.*, XXV, 1482); *In Mt.*, III, 12 (*P.L.*, XXVI, 30); Ambr., in h.l. (*P.L.*, XV, 1733); Aug., *Contra Adimant.*, XIII, 3 (*P.L.*, XLII, 147-148); Philastr., *De haeres.*, 156 (*P.L.*, XII, 1298-99); Greg. Magn., *Hom. in Ev.*, II, 30 (*P.L.*, LXXVI, 1222-1223); Bède, in h.l. (*P.L.*, XCII, 599); la *Glossa interlinearis*. Plusieurs de ces auteurs précisent qu'il s'agit de la force de

cours du voyage vers Jérusalem, Jésus expose encore ce qu'il exige de ceux qui veulent le suivre. A un homme qui lui demande de pouvoir d'abord prendre congé des siens, il répond : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière, est impropre au royaume de Dieu » (IX, 62), rappel très clair de la réponse d'Elie à Elisée : celui-ci était en train de labourer son champ au moment de l'appel du prophète et demanda d'aller embrasser son père et sa mère avant de se mettre à la suite de son nouveau maître (*I Rois*, XIX, 19-20). Ainsi donc, la grande section de l'évangile propre à Luc, celle qu'on appelle souvent le grand voyage (IX, 51-XVIII, 14), débute par une série de rapprochements frappants avec la mission d'Elie : ces indications ont valeur de programme pour les chapitres suivants.

L'autre passage où Elie est encore mentionné est celui sur lequel s'ouvre la vie publique, la prédication de Jésus dans la synagogue de Nazareth (IV, 14-30). C'est là précisément que Jésus déclare avoir reçu l'onction (IV, 18). Dans les versets qui suivent (vv. 23-26), il se présente comme un prophète qui est mal reçu dans sa patrie, et illustre l'aspect universaliste de sa mission en rappelant les miracles d'Elie et d'Elisée.

Cette tendance générale du troisième évangile à présenter Jésus comme un prophète et le contexte immédiat du chapitre où est mentionnée expressément l'onction du Christ nous invitent déjà à penser que Luc devait songer à une onction prophétique. L'examen de chacun des textes en fournira la preuve décisive.

2. Le discours de Pierre à Césarée, chez le centurion Corneille, est d'une importance capitale dans l'histoire de la tradition évangélique : c'est un sommaire du kérygme primitif [13], et, d'autre part, nous avons là déjà tout l'essentiel des grandes étapes de la vie publique de Jésus, telles que les retraceront les synoptiques. Voici les deux versets qui nous intéressent directement ; ils rappellent le baptême de Jésus et le début de son ministère :

« Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée : Jésus de Nazareth, ses débuts [14] en Galilée, après le baptême prêché par Jean : comment *Dieu l'a oint*

---

l'Esprit Saint dans la parole ou la prédication. La liturgie de la Pentecôte interprète ce verset du feu de l'Esprit Saint : « Illo nos igne, quaesumus Domine, Spiritus Sanctus inflammet, quem Dominus Noster Iesus Christus misit in terram et voluit vehementer accendi » (2e or. du sam. après la Pent.) ; la communion de la messe de saint Ignace (31 juill.) semble l'entendre du zèle apostolique en général.

13. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1950, p. 27-28.

14. Le « incipiens » de *Act.*, X, 37 correspond à « erat incipiens » de *Lc*, III, 22 ; comp. *Act.*, I, 22. Notre texte de *Act.*, X, 38 situe même franchement le « commencement » en Galilée, quand Jésus lui-même commença à prêcher (comp. encore *Lc*, XXIII, 5). Le *commencement* que Luc a en vue n'est pas celui de la prédication du Précurseur, mais le moment où a commencé à retentir la parole de Jésus.

de l'Esprit Saint et de puissance, lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient soumis au pouvoir du diable » (*Act.*, X, 37-38).

Comme tous les passages importants du kérygme, cette section est dominée par l'idée de l'accomplissement des Ecritures (cfr X, 43). J. Dupont [15] a bien montré que les versets 36-38 sont centrés sur le thème de l'évangile : dans les textes qui sont à la base du raisonnement (*Is.*, LII, 7, cité implicitement au verset 36, et *Is.*, LXI, 1, au verset 38), le mot-crochet est εὐαγγελίζεσθαι, annoncer la bonne nouvelle. L'onction dont parle *Is.*, LXI, 1, cité ici, est ordonnée directement à l'annonce du message. Nous transcrivons ce texte d'après la version des LXX : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint; il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle (εὐαγγελίσασθαι) aux pauvres, guérir ceux qui ont le cœur brisé, proclamer (κηρύξαι) la délivrance aux captifs et aux aveugles le retour à la vue ». La paraphrase du Targum est fort intéressante (nous soulignons les mots qui sont introduits comme commentaire du texte hébreu) : « *Le prophète dit* : l'esprit *de prophétie (venu) d'auprès* du Seigneur Dieu est sur moi, parce que le Seigneur m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, etc. ». L'onction de *Is.*, LXI, 1 était donc comprise dans le judaïsme comme une onction prophétique.

Dans *Act.*, X, 38, deux autres mots ont leur importance : Dieu a oint Jésus *de l'Esprit Saint et de puissance.* Cette phrase résume parfaitement le trait dominant de la mission de Jésus, telle qu'elle est décrite par saint Luc. L'expression des Actes est un rappel du passage de l'évangile qui introduit la scène de la prédication à Nazareth : « Jésus revint en Galilée avec la puissance de l'Esprit » (*Lc*, IV, 14). De quelle puissance s'agit-il? Tout d'abord, d'une puissance pour annoncer avec force la bonne nouvelle (*Lc*, IV, 15, 22). Toutefois, l'aspect de la puissance du Christ spécialement souligné par *Act.*, X, 38 est celui qui se manifeste dans les miracles : « lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable » [16]. Au début du récit de la vie publique, Luc a fort insisté sur cette puis-

15. Dans la *Bible de Jérusalem.*

16. A première vue on serait tenté de penser que l'emploi du verbe *guérir* (ἰώμενος) est dû, lui aussi, à une réminiscence d'*Is.*, LXI, 1 (ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν), mais il faut chercher une explication différente. Car ces mots du Deutéro-Isaïe *manquent* tout juste dans la citation du passage en *Lc*, IV, 18 (sauf dans une tradition textuelle harmonisante), alors que ἰάομαι est pourtant un des termes préférés de Luc. Il les a donc omis intentionnellement, très probablement parce que, dans le texte d'Isaïe, « guérir » est pris au sens figuré : lui-même utilise toujours le verbe au sens physique (pour les guérisons). En *Act.*, X, 38, le terme désigne l'activité thaumaturgique de Jésus vis-à-vis des malades. Luc, le médecin, semble en avoir été frappé tout spécialement. Cfr son emploi fréquent de ἰάομαι : *Lc*, V, 17; VI, 18, 19; VII, 7; VIII, 47; IX, 2, 11, 42; XIV, 4; XVII, 15; XXII, 51; *Act.*, IX, 34; X, 38; XXVIII, 8. Luc est le seul auteur du Nouveau Testament à employer ἴασις (*Lc*, XIII, 32; *Act.*, IV, 22, 30).

sance de Jésus pour opérer des guérisons, particulièrement en faveur des possédés (*Lc*, IV, 35-36; V, 17; VI, 19; VIII, 46).

Les deux effets de l'onction — la force dans la proclamation de la parole et la puissance des miracles — la dépeignent donc essentiellement comme une onction prophétique. Si on en doutait encore, on n'aurait qu'à se rappeler *Lc*, I, 17, qui décrit la mission future du Précurseur : « Il le précédera dans l'esprit et la puissance d'Elie ». La mission du Thesbite se signala par l'intrépidité dans la parole et par ses miracles; c'est pour cette raison qu'il est considéré dans le troisième évangile comme une figure de Jésus.

3. Considérons maintenant en lui-même le contexte de *Lc*, IV, 18. Le récit est précédé d'un sommaire propre à Luc (IV, 14-15) : le retour de Jésus en Galilée se fit « avec la puissance de l'Esprit »; la renommée de Jésus s'étendit rapidement à travers la région, il enseignait dans les synagogues en suscitant l'admiration de tous. Ces traits caractérisent tout le début du ministère galiléen [17]. La description de la prédication à la synagogue de Nazareth illustre fort heureusement le verset du sommaire sur l'enseignement dans les synagogues : à Nazareth aussi, Jésus parlait donc « avec la puissance de l'Esprit ».

Le texte d'*Is.*, LXI, 1 que Jésus lut ici a déjà été analysé plus haut. Remarquons seulement que le Christ déclare après lecture que ce passage de l'Ecriture s'accomplit en ce jour : c'est le début de la proclamation du message. Or, si le texte et plus encore l'interprétation du Targum parlent clairement de l'esprit prophétique, on n'a aucune raison de croire que Jésus l'aura entendu en un sens différent. En s'appliquant ce passage, Jésus se présente comme un prophète qui vient annoncer au peuple la bonne nouvelle du salut, l'inauguration de l'économie de l'Esprit.

Une autre indication du caractère prophétique de ces déclarations du Christ se trouve au v. 22 : « Et tous lui rendaient témoignage et étaient en admiration devant les paroles pleines de grâce (τοῖς λόγοις τῆς χάριτος) qui sortaient de sa bouche ». Pour la majorité des exégètes, l'expression οἱ λόγοι τῆς χάριτος voudrait dire que les paroles de Jésus étaient pleines de charme. Mais F. Gils [18] a prouvé qu'il faut l'entendre d'un discours charismatique et prophétique : ce sont des paroles de sagesse, prononcées sous l'action de l'Esprit. Les mots qui suivent (« qui sortaient de sa bouche ») ne reçoivent d'ordi-

17. Voir ce qu'écrit à ce propos G. W. H. Lampe : « The great emphasis which St. Luke lays on the δύναμις of the Spirit in relation to our Lord's ministry is in complete harmony with his broader treatment of the person and character of Jesus. As one in whom the Spirit of God is so fully embodied that his entire life and actions constitute a mode of the Spirit's operation, Jesus is naturally presented to our view as a prophetlike figure », *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, p. 172.

18. F. Gils, *Jésus prophète*, p. 12-18.

naire aucune explication dans les commentaires; on croira pourtant difficilement que Luc, bon styliste, les ait ajoutés comme du remplissage inutile. Rappelons-nous toute l'importance de la « bouche des prophètes » dans l'Ancien Testament. Ils sont les organes par lesquels Dieu parle à Israël. Comme l'écrit Luc lui-même, Dieu « a parlé par la bouche de ses saints prophètes » (*Lc*, I, 70; comp. *Act.*, III, 18, 21; IV, 25). Quand Jésus annonce à ses apôtres les persécutions qui les attendent, il leur prédit que l'Esprit Saint leur enseignera ce qu'il faudra répondre (*Lc*, XII, 12; *Mt.*, X, 20; *Mc*, XIII, 11), mais plus loin Luc seul reprend l'idée sous cette forme : « je vous donnerai un langage et une sagesse (litt.: *une bouche* et une sagesse, στόμα καὶ σοφίαν) à quoi nul de vos adversaires ne pourra résister » (*Lc*, XXI, 15). Le troisième évangéliste est aussi le seul qui nous parle plusieurs fois de la « bouche » de Jésus (*Lc*, IV, 22; XI, 54; XXII, 71; *Act.*, I, 4, texte occid.). Le texte de *Lc*, XXII, 71 est spécialement intéressant : il met en plein relief le caractère solennel d'une déclaration de Jésus que tout le Sanhédrin a « entendue de sa bouche ». Si c'est là ce que Luc a voulu exprimer quand il emploie le mot στόμα, on saisit mieux la nuance de IV, 22 : « les paroles de grâce qui sortaient de sa bouche » sont les paroles inspirées du prophète, qui vient de proclamer une année de grâce et l'inauguration de l'ère du salut [19].

Dans les versets qui suivent, Jésus explique pourquoi il ne fait pas de miracles à Nazareth comme à Capharnaüm : « aucun prophète n'est bien accueilli dans sa patrie » (v. 24). Par là est amorcé un nouveau thème, celui du prophète rejeté et persécuté, thème qui reviendra à la fin de la péricope et plus loin encore dans l'évangile. Luc ouvre donc une perspective sur la passion. Il emploie ici une formule qui lui est propre : aucun prophète n'est reçu avec faveur (δεκτός; Matthieu et Marc ont ἄτιμος) [20]. Il a probablement choisi ce mot pour rattacher ce verset à la citation d'Isaïe. On pourrait rendre ainsi le jeu de mots : celui qui vient proclamer une année d'*accueil* du Seigneur, n'est lui-même pas *accueilli* dans sa patrie [21].

Les épisodes d'Elie et d'Elisée ne se trouvent que dans le troisième évangile. Ils doivent illustrer la mission universaliste de Jésus : la bonne nouvelle, refusée par les Juifs, sera prêchée aux Gentils [22].

---

19. « Jesus describes himself as the fulfilment of the expectation of a Spirit-possessed prophet inaugurating the age of redemption and blessedness ». G. W. H. Lampe, *art. cit.*, p. 163.

20. F. Gils, *o.c.*, p. 10.

21. Comparer dans la Vulgate : « annum Domini *acceptum* » et « nemo propheta *acceptus* ».

22. Ce devait être exactement le thème du discours de Paul à Antioche de Pisidie (*Act.*, XIII, 46-48). La réaction des Juifs, elle aussi, fut la même : ils chassèrent Paul et Barnabé (ἐξέβαλον αὐτούς) de leur territoire, tout comme les habitants de Nazareth avaient chassé Jésus (ἐξέβαλον αὐτόν) de leur ville. Il est fort possible et même probable que Luc ait fait le rapprochement des deux scènes.

Les gens de Nazareth l'ont bien compris : furieux, ils traînent Jésus hors de la ville, pour le jeter du haut d'un endroit escarpé. « Ipse autem transiens per medium illorum ibat » (v. 30). Ce verset, de couleur si johannique, fait nettement pressentir la passion. Déjà pour la tentation au désert, Luc avait renversé l'ordre du récit de Matthieu et placé en dernier lieu la tentation à Jérusalem, car c'est là que le diable devait « revenir au temps marqué » (IV, 13). Le « temps marqué » (καιρός) [23] n'était pas encore venu ; c'est pourquoi Jésus ne permit pas aux gens de Nazareth de le toucher. Plus tard, par contre, à Gethsémani, quand la passion va commencer, il déclarera à ses ennemis : « c'est votre heure et le règne des ténèbres » (*Lc*, XXII, 53) [24].

Relevons enfin dans notre passage le mot étrange *ibat* (ἐπορεύετο), il allait son chemin. πορεύομαι est un des verbes préférés de Luc : il l'applique une quinzaine de fois à Jésus, surtout pour le grand voyage vers Jérusalem (IX, 52-57 ; X, 38 ; XIII, 31-33 ; XVII, 11 ; XIX, 36). Cette marche de Jésus vers la ville sainte est une marche vers la mort (XIII, 33), vers le sort qui l'attend (XXII, 22). Mais Luc emploie le même verbe dans le contexte de l'Ascension, pour dire que Jésus « va » vers le ciel (*Act.*, I, 10-11 ; comp. *I Pt.*, III, 22 ; *Joh.*, XIV, 2, 3, 12 ; XVI, 7, 28). Dans tous ces passages, πορεύεσθαι a une signification religieuse : à travers le voyage de Galilée en Judée, il indique l'itinéraire spirituel parcouru par Jésus. En IV, 30, le mot mystérieux *ibat* semble déjà avoir le même sens. Jésus ne permet pas qu'on le touche ; cependant dès maintenant il « va son chemin » ; au bout de ce chemin, c'est-à-dire à Jérusalem, Luc voit déjà se profiler le Calvaire et la montagne de l'Ascension [25].

Ainsi donc, pour ce récit de *Lc*, IV, 24-30, on peut parler d'une véritable inclusion entre les versets 24 et 30 : la perspective de la passion sur laquelle se termine le passage (v. 30) précise la parole du début (v. 24) sur le prophète qui n'est pas reçu dans sa patrie. Une fois de plus, c'est comme prophète que Jésus a été considéré, et comme prophète persécuté. Il faut remarquer que c'est précisément dans

---

23. Le mot καιρός a une portée théologique ; il indique un moment déterminé, une étape majeure dans l'accomplissement du salut messianique : « c'est un décret divin qui fait de telle ou telle date un *kairos*, et cela en vue de la réalisation du *plan divin du salut* », O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 28.

24. La perspective de la passion, dans *Lc*, IV, 30, a été clairement perçue par plusieurs Pères : ils ont compris dans ce texte que Jésus ne se livrerait à ses ennemis que librement, quand il jugerait l'heure venue. Cfr Cyr. d'Alex. (*P.G.*, LXXII, 539) ; Theophyl. : « per medium illorum ivit, non quidem passionem fugiens, sed tempus exspectans. Venit enim ut pro nobis pateretur », *In Lc.*, in h.l. (*P.G.*, CXXIII, 753) ; Ambr. : « nondum enim hora venerat passionis », *Exp. ev. sec. Lc.*, IV, 56 (*P.L.*, XV, 1629) ; Bède, in h.l. (*P.L.*, XCII, 378).

25. Même interprétation dans G. W. H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*, dans *New Testament Studies*, 2 (févr. 1956), p. 167 ; comp. encore Hauck-Schulz, art. πορεύομαι, dans Kittel, *Theol. Wört.*, VI, 574.

une péricope qui sert d'introduction à l'ensemble du ministère de Jésus.

4. Puisque l'onction dont parle Jésus à la synagogue de Nazareth est une allusion à ce qui s'est passé au baptême, il nous faut maintenant aborder directement l'exégèse de cette scène importante. Le texte de Luc présente ici des divergences remarquables avec celui des deux autres synoptiques. Le voici :

« Or, quand tout le peuple eut été baptisé [26] et au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait en prière, le ciel s'ouvrit et l'Esprit Saint, sous une forme corporelle, tel une colombe, descendit sur lui. Et une voix se fit entendre du ciel : Tu es mon Fils bien-aimé; tu as toute ma faveur » (*Lc*, III, 21-22).

Si l'on compare ce très bref récit à la relation détaillée de Matthieu ou de Marc, on est frappé d'un fait : le baptême proprement dit n'est même pas raconté (comparer le récit de *Joh.*). Luc se borne à rappeler que le peuple et Jésus ont été baptisés; ces faits, déjà passés, forment une toile de fond sur laquelle se détache ce qui va suivre. Jean-Baptiste n'est plus nommé; c'était d'ailleurs impossible, puisqu'au verset 20 Luc vient de mentionner par anticipation son emprisonnement par Hérode. Un trait bien lucanien, c'est que toute la scène se déroule pendant que Jésus est en prière. Il en sera de même à la Pentecôte : là aussi, les disciples seront en prière quand viendra l'Esprit Saint. Les modifications que Luc apporte à ses sources montrent ce qui est important à ses yeux : le ciel qui s'ouvre, la descente de l'Esprit et la déclaration céleste.

Quand il mentionne l'ouverture du ciel, Luc suit Matthieu (en remplaçant toutefois la forme plus sémitique « les cieux » par « le ciel »). La formule utilisée est celle du début d'Ezéchiel (I, 1), où le prophète reçoit sa vocation : « le ciel s'ouvrit et je fus témoin de visions divines » [27]. Littérairement parlant, nous assistons donc au Jourdain à une scène de vocation [28]. Le sens de cette ouverture du ciel est le même que pour Ezéchiel : Jésus inaugure ici sa mission prophétique.

Pour la descente de l'Esprit, Matthieu dit que Jésus *vit* l'Esprit de Dieu venir sur lui. Luc laisse tomber cette mention psychologique de la vision, et attire directement l'attention sur le fait objectif de la descente elle-même. Il est seul à souligner que l'Esprit descendit « sous

---

26. Et non pas : « tandis que tout le peuple *recevait* le baptême » (comp. la Vulgate : « cum baptizaretur omnis populus »), comme on traduit parfois. Dans la construction de ἐν τῷ avec un infinitif employé substantivement, cet infinitif se trouve d'ordinaire au présent; mais Luc l'emploie aussi à l'aoriste, et lui donne dans ce cas valeur de passé (p. ex. *Lc*, II, 27; comp. X, 35 et XIX, 15). Voir Blass-Debrunner, *Grammatik des neut. Griech.*, Göttingen, 1949[8], n. 404, 2. A l'exception de deux, tous les manuscrits de la vieille latine traduisent correctement : « cum baptizatus esset »; on trouve cette même traduction dans le commentaire de saint Ambroise.

27. Cfr F. Gils, *Jésus prophète*, p. 49-52.

28. L. Cerfaux, *La Préhistoire des évangiles* (cours dactyl.), p. 57.

une forme corporelle », sans doute pour insister sur la réalité concrète de la théophanie. Enfin, détail important, au lieu de πνεῦμα Θεοῦ de Matthieu, on trouve chez lui la forme déterminée : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (comp. τὸ πνεῦμα de Marc). C'est la première fois, dans le troisième évangile, que le mot « esprit » est employé avec l'article [29]; il y a donc ici quelque chose de neuf. D'une façon générale, on peut dire que πνεῦμα sans article indique plutôt l'esprit comme une force divine impersonnelle. Mais quand Luc, comme ici, emploie la forme déterminée τὸ πνεῦμα (τὸ) ἅγιον, il entend désigner le don eschatologique de l'esprit : dans les *Actes* (II, 38; IV, 31; X, 44, 45, 47; XI, 15; XV, 8; XIX, 6) l'expression se réfère au fait raconté au début et bien connu de tous : l'effusion messianique de l'Esprit Saint à la Pentecôte [30]; dans l'évangile, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον indique le même don : il fut répandu sur Jésus au début de sa mission (III, 22), c'est sous son action qu'il tressaillit de joie au retour des disciples de leur première mission (X, 21), c'est lui qui doit être communiqué aux disciples pour leur témoignage devant les tribunaux (XII, 12). Tout ceci est clairement d'ordre prophétique. C'est bien ainsi d'ailleurs que Jésus lui-même allait interpréter la descente de l'Esprit au Jourdain, en se référant au texte d'*Is.*, LXI, 1; et c'est dans le même sens que le kérygme primitif rappellerait plus tard (*Act.*, X, 38) que Jésus avait été oint d'Esprit et de puissance.

Le texte d'*Is.*, XLII, 1, cité par les évangélistes pour le baptême, parle lui aussi de la venue de l'Esprit : « Voici mon serviteur, mon élu en qui mon âme se complaît; j'ai mis sur lui mon esprit ». Quoique les derniers mots ne soient pas cités dans le récit du baptême, les évangélistes y songeaient certainement. Ils ont rapproché ce texte de celui d'*Is.*, LXI, 1, cité en *Lc*, IV, 18. Or, dans l'un comme dans l'autre de ces passages du Deutéro-Isaïe, il est question de l'esprit prophétique [31].

Reste enfin le troisième élément de la théophanie du Jourdain, la déclaration céleste : cette « voix » appartient aussi à une scène de vocation (cfr *Is.*, XL, 3, 6; *Ez.*, I, 28). Le texte de la parole du Père

---

29. L'emploi purement anaphorique de l'article en II, 26 n'entre pas en ligne de compte.

30. Blass-Debrunner, *Grammatik*, Anhang, 257, 2; O. Procksch, art. ἅγιος, dans Kittel, *Th. W.*, I, 105.

31. Pour *Is.*, LXI, 1, nous avons déjà dit plus haut que « l'esprit » du texte biblique est interprété dans le Targum de l'esprit de prophétie. Il en va de même en *Is.*, XLII, 1. Le Targum de Jonathan lit à cet endroit : « je mettrai mon esprit *de sainteté* sur lui ». Or, on sait que dans le judaïsme, « l'esprit de sainteté » ou « l'esprit saint » désigne avant tout l'esprit prophétique (E. Sjöberg, art. πνεῦμα, Kittel, *Th. W.*, VI, 379-380). D'ordinaire la *ruach* (esprit) de l'Ancien Testament est rendue dans les Targums sous une des trois formes : « esprit saint », « esprit de prophétie » ou « esprit de force »; elles sont équivalentes.

se présente sous deux formes dans la tradition manuscrite. Dans trois familles sur quatre (le texte alexandrin, césarien et byzantin), on lit : « Tu es mon Fils bien-aimé; tu as toute ma faveur », texte qui se réfère à *Is.*, XLII, 1. Mais la plupart des témoins du texte occidental [32] ont une autre citation, le verset 7 du Ps. II : « Tu es mon Fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ». Le Psaume II est un psaume d'intronisation royale; aussi plusieurs auteurs s'appuient-ils sur cette citation pour voir dans le baptême l'intronisation du Fils dans sa dignité de Roi-Messie [33]. Dans ces conditions, l'onction au baptême serait une onction royale. Mais la citation du psaume en cet endroit n'a été retenue par aucune édition critique et ne peut être considérée comme primitive. La meilleure preuve en est qu'ailleurs dans le Nouveau Testament, le Ps. II, 7 est appliqué à Jésus en un tout autre sens, notamment pour l'inauguration de son triomphe royal au moment de sa *glorification* [34]. Il est donc fort improbable que Luc ait utilisé la même citation pour le début de la vie publique. Le vrai texte en *Lc*, III, 22 est le texte « oriental », d'ailleurs beaucoup mieux attesté diplomatiquement.

Quel est le sens et la portée exacte des paroles divines prononcées au Jourdain? D'après O. Cullmann, V. Subilia et J. A. T. Robinson [35], elles signifient que Jésus reçoit ici la mission d'accomplir le programme du Serviteur de Yahvé, qu'il a donc été baptisé en vue de ses souffrances et de sa mort. C'est ainsi que le comprendra l'époque apostolique, en réfléchissant sur les déclarations ultérieures de Jésus et sur la passion elle-même. Mais dans le récit du baptême, rien ne suggère encore explicitement la passion. On ne tient peut-être pas assez compte du fait que si un passage des chants du Serviteur est effectivement appliqué ici à Jésus, ce n'est pas le quatrième de ces chants, le célèbre chapitre LIII d'Isaïe, d'après lequel le Serviteur doit mourir pour son peuple, mais le début du premier, où rien ne laisse encore entrevoir ces souffrances; le premier chant présente

32. Le codex Bezae, sept manuscrits européens (sur dix) de la vieille latine et plusieurs Pères des premiers siècles. Mais ni la vieille syriaque ni le texte africain de la vieille latine n'appuient cette leçon.

33. Par exemple D. Plooij, *The Baptism of Jesus,* dans *Amicitiae Corolla,* Londres, 1933, p. 241; F. Hauck, *Das Ev. des Lukas,* Leipzig, 1934, p. 54-55.

34. Cfr *Act.*, XIII, 33; *Hebr.*, I, 5; V, 5. Voir J. Dupont, *« Filius meus es tu ». L'interprétation de Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament,* dans *R.S.R.*, 35 (1948), p. 522-543. Transcrivons cette phrase : « le 'hodie' (du psaume) désigne, non pas l'éternel présent de là procession du Verbe en Dieu ou la réalisation du mystère de l'Incarnation, mais le moment de la résurrection de Jésus et de son entrée dans la gloire céleste » (p. 522). Le même emploi de *Ps.* II, 7 (pour la glorification de Jésus) se retrouve encore dans la *Prima Clementis,* XXXVI, 4, seul endroit des Pères Apostoliques où ce texte soit cité.

35. O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* (Cah. théol. de l'act. prot., 19-20), Neuchâtel, 1948, p. 13-15; V. Subilia, *Gesù nella più antica tradizione cristiana,* Torre Pellice, 1954, p. 72-75; J. A. T. Robinson, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology,* dans *Scott. Journ. of Theol.*, 6 (1953), p. 257-274.

plutôt le Serviteur comme *docteur*. Nous sommes donc d'accord avec J.-E. Ménard [36] : si Jésus est ici désigné comme le Serviteur, c'est en vue d'une mission prophétique. En effet, le mot qui revient jusqu'à trois fois dans ce passage d'*Is.*, XLII, 1-4 pour désigner la mission du Serviteur est celui de *mišpat* (droit, jugement, ou en général : la vraie foi) ; le Serviteur doit être « la lumière des nations » (v. 6) ; « les îles sont dans l'attente de son enseignement » (v. 2). Ce qui est dit au verset 7 se rapproche directement du texte d'*Is.*, LXI, 1 : il doit « ouvrir les yeux des aveugles, faire sortir de prison les captifs et du cachot ceux qui habitent les ténèbres » [37].

Le seul changement important apporté au texte d'*Is.*, XLII, 1, c'est le remplacement de παῖς (serviteur) par υἱός (fils) : celui qui reçoit la mission du serviteur, c'est le Fils même du Père [38]. C'est là évidemment une précision capitale du point de vue doctrinal, car elle nous met dans un contexte trinitaire. Mais du point de vue de l'œuvre à accomplir par le Christ, les trois éléments de la théophanie du Jourdain (l'ouverture des cieux, la descente de l'Esprit et la déclaration céleste) donnent le même sens à cette scène : elle signifie pour Jésus l'inauguration de son ministère.

---

36. Jacques E. Ménard, *'Pais Theou' als Messianic Title in the Book of Acts*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 19 (1957), p. 83-92 (cfr p. 86-87).

37. *Mt.*, XII, 17-21 cite intégralement ce passage d'*Is.*, XLII, 1-4 (surtout d'après les LXX) : là pas plus qu'au baptême ce texte n'est placé dans la perspective de la passion. Il sert plutôt à faire ressortir, dans le ministère de Jésus, son annonce du message aux nations, son activité bienfaisante, sa modestie. — Toutefois, le fait même que Jésus est désigné dès le baptême comme le Serviteur d'*Is.*, XLII, 1, implique déjà *virtuellement* qu'il aura à accomplir en son entier le programme du Serviteur, et donc qu'il passera par les épreuves et les humiliations décrites en *Is.*, LIII. C'est bien ce que comprit le Baptiste, puisqu'il désigna Jésus comme l'Agneau qui ôte les péchés du monde. Mais il reste que c'est surtout l'Eglise primitive qui devait développer cette théologie, par un rapprochement d'*Is.*, XLII, 1 et *Is.*, LIII. Cfr *infra* p. 244.

38. On peut se demander si le mot « Fils », au lieu de « Serviteur », se trouvait déjà dans la déclaration divine sous sa forme primitive. Voir toute la discussion dans F. Gils, *Jésus prophète*, p. 56-64. L'auteur, avec O. Cullmann, J. Jeremias, V. Subilia et d'autres, pense que le Père aurait interpellé Jésus avec les mots même d'*Is.*, XLII, 1 : « Tu es mon Serviteur, mon Elu ». L'indice le plus probant dans ce sens est le texte de *Joh.*, I, 34 : au baptême, Jean-Baptiste a compris que Jésus était « l'Elu de Dieu ». Cette leçon, qu'un nombre croissant d'exégètes considère comme primitive, aurait été remplacée dans la plupart des manuscrits par « Fils de Dieu ». A supposer qu'il en soit ainsi, on ne pourrait tirer rien d'autre de ce texte que ceci : Jean-Baptiste a reconnu en Jésus la personne du Serviteur. Mais faut-il en conclure que la parole « Fils » n'a pas été prononcée? Si Jésus n'a pas été désigné comme Fils, comment expliquer que dans ce même témoignage (*Joh.*, I, 15), le Précurseur parle de la préexistence de Jésus? Un indice encore plus net nous incline à regarder υἱός comme primitif dans le récit du baptême : dans la scène de la tentation, étroitement liée à celle du baptême, le démon fait une allusion évidente à ce qui s'est passé au Jourdain; or il dit à Jésus : « Si tu es Fils de Dieu (υἱὸς τοῦ Θεοῦ), ordonne à cette pierre etc. » (*Lc*, IV, 3). Ou faudrait-il penser qu'ici aussi υἱός a remplacé παῖς ? Rien ne l'indique dans les manuscrits pas plus ici qu'au baptême. Avec V. Taylor (*St. Mark*, p. 162) nous pensons donc que cette fusion du thème du Serviteur avec celui de la filiation est primitive.

Un dernier point fera encore mieux ressortir le caractère prophétique de cette onction baptismale : le parallélisme que Luc a certainement voulu mettre entre le baptême de Jésus et la descente de l'Esprit sur les Apôtres au Cénacle. La première venue annonçait et préfigurait la seconde [39]. Le Christ lui-même en effet (*Act.*, I, 5) et Pierre après lui (*Act.*, XI, 16) désignent le don de la Pentecôte comme un baptême dans l'Esprit Saint, expression qu'employait déjà le Baptiste pour désigner l'œuvre du Christ (*Lc*, III, 16 et par.). Les deux scènes, du Jourdain et du Cénacle, jouent respectivement le même rôle vis-à-vis de l'évangile et des Actes : le baptême de Jésus inaugure sa mission de prêcher l'évangile, comme le baptême des disciples dans l'Esprit inaugure le témoignage qu'ils auront à rendre jusqu'aux extrémités du monde.

Plusieurs exégètes, cherchant à préciser le sens théologique de la descente de l'Esprit sur Jésus, disent qu'elle a été pour Jésus l'inauguration de son ministère *messianique* [40]. Nous croyons que cette façon de s'exprimer n'est pas celle du Nouveau Testament. D'ailleurs le messianisme inauguré à ce moment, faut-il le considérer comme royal ou prophétique? Ou bien entend-on désigner par le mot « messianique » toute l'œuvre du salut accomplie par le Christ? Mais pendant la vie de Jésus, le titre de Messie signifiait encore « *Roi*-Messie », et avait un sens terrestre et national; cela explique la grande réserve de Jésus à son égard : il est fort probable qu'il ne se l'est jamais clairement appliqué avant la résurrection, du moins pas en public [41]. Mais après la résurrection, tout change. Aux disciples d'Emmaüs, Jésus déclare que, d'après les prophéties, le *Messie* devait endurer toutes ces souffrances et ainsi entrer dans sa gloire (*Lc*, XXIV, 26, 46) : désormais l'aspect proprement royal du titre passait à l'arrière-plan; ce que le mot « Christ » suggérait maintenant sans équivoque, c'était l'œuvre du salut accomplie en conformité aux Ecritures, œuvre qui fut réalisée dans la passion et la glorification du Fils de l'Homme. Les Actes n'emploieront plus ce titre χριστός que dans ce sens proprement chrétien. Il était très important dans l'Eglise primitive, car on le retrouve dans les premières confessions de foi : « Jésus est le Christ! » Mais ce n'est qu'à partir de l'Ascension que Jésus pou-

39. Cfr H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart, 1926, p. 85; G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, p. 169, 193.

40. D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques*, Paris, 1922, p. 188 : « recevoir officiellement la consécration messianique »; M.-E. Boismard, O.P., dans *Rev. bibl.*, 63 (1956), 143; F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, p. 52, n. 6.

41. Voir sur tout ceci J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, dans *La Vie Spir.*, 83 (nov. 1950), p. 385-416; E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?*, dans *Nov. testament.*, 1 (1956), p. 81-102; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1957, p. 117-128.

vait porter pleinement ce titre, son œuvre une fois accomplie. C'est en ce sens que Pierre disait le jour de la Pentecôte qu'en exaltant Jésus à sa droite, le Père « *l'avait fait* Seigneur et Messie » (*Act.*, II, 36).

Si on veut rester dans cette perspective des auteurs néotestamentaires, il vaut mieux ne pas encore parler de consécration *messianique* pour l'onction de Jésus au Jourdain. Aucun évangéliste n'utilise le mot χριστός dans ce contexte. A la théophanie du Jourdain, Jésus est désigné comme le prophète qui va annoncer la bonne nouvelle, comme le Serviteur de Yahvé, comme le Fils même de Dieu. Mais l'onction qu'il reçoit est présentée comme une onction prophétique. Rien ne fait allusion à une onction royale ou sacerdotale. Ce n'est que par son ascension que Jésus deviendra pleinement roi messianique, quand il prendra place à la droite du Père.

II. L'ONCTION DU SERVITEUR

Le thème de l'onction du Christ se présente à un autre endroit du livre des Actes (IV, 27), dans un contexte assez différent de *Act.*, X, 37, notamment dans la prière liturgique de la communauté chrétienne, après la comparution de Pierre et Jean devant le Sanhédrin. Transcrivons-en la première partie :

« A ce récit, d'un seul élan, ils élevèrent la voix vers Dieu et dirent : ' Maître, c'est toi qui as dit par l'Esprit Saint et par la bouche de notre père David, ton serviteur : *Pourquoi cette arrogance chez les nations, ces vains projets chez les peuples? Les rois de la terre se sont assemblés, les princes se sont ligués ensemble, contre le Seigneur et contre ton Oint.* Car c'est bien une *ligue* qu'Hérode et Ponce Pilate, avec les *nations* et les *peuples* d'Israël, ont formée dans cette ville contre ton saint Serviteur Jésus, que tu as oint; ils n'ont fait ainsi qu'accomplir tout ce que, dans ta puissance et ta sagesse, tu avais déterminé par avance » (*Act.*, IV, 24-28).

L'onction de Jésus, « le saint Serviteur de Dieu », mentionnée ici au verset 27, a été comprise par la majorité des exégètes contemporains comme l'onction reçue par le Christ au baptême [42]. J. Dupont, dans la *Bible de Jérusalem*, y voit plutôt l'onction qui fait de Jésus le souverain messianique (le « Christ »), onction coïncidant avec le moment de la résurrection [43]. Quant à J. Renié, il interprète cette onction de l'union hypostatique [44]. Etant donné que les mots ὃν

42. Ainsi les commentaires de Wendt, Holtzmann, Knopf, Loisy, Jacquier, Keulers, Haenchen; de même H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, p. 181; C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1948, p. 42; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 34 et 81.

43. Même interprétation par l'onction royale à l'Ascension dans F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris, 1931, c. 1459; d'autres encore la reprennent, mais sans indiquer le moment où elle a eu lieu, ainsi les commentaires de Knabenbauer et de Camerlynck.

44. J. Renié, dans *La Sainte Bible* (de L. Pirot), XI, 1, Paris, 1949, p. 85.

ἔχρισας ne reçoivent aucune explication dans le passage et qu'ils se présentent de façon inattendue dans un verset qui parle des persécutions déchaînées contre le Christ, seule une étude littéraire très attentive peut expliquer ce qui a causé leur présence et préciser leur véritable portée.

Les versets 24b-30 auxquels appartient la formule ὃν ἔχρισας sont une prière liturgique. Plusieurs traits dans ces versets ressortissent au style de la prière. Remarquons d'abord une analogie générale avec la prière d'Ezéchias (*II Rois*, XIX, 15-19; *Is.*, XXXVII, 16-20). Mais les caractéristiques du style liturgique s'étendent au détail. Le titre δέσποτα (maître), donné à Dieu, est fréquent dans les prières hellénistiques, surtout pour mettre en relief la puissance de la divinité; on le trouve aussi dans la Bible grecque [45]. Dans le Nouveau Testament, Luc est le seul des évangélistes à l'employer, précisément dans deux prières, le *Nunc dimittis* de Siméon (*Lc*, II, 29) et notre texte [46]. Les mots qui suivent (« c'est toi qui as fait le ciel, la terre, etc. ») se rencontrent plusieurs fois sous une forme analogue dans la Bible (*Ex.*, XX, 11; *Jér.*, XXXII, 17, et dans la prière d'Ezéchias), mais un seul texte présente un parallèle précis avec notre verset, à savoir *Ps.* CXLVI, 6 : ce psaume appartient aux cinq derniers du psautier qui commencent tous par « Laudate... », et furent composés spécialement pour l'usage liturgique. La qualification « ton serviteur » ajoutée au nom de David semble, elle aussi, appartenir au même style : dans les LXX, si on excepte *Is.*, XXXVII, 35, David n'est jamais appelé serviteur de Dieu (avec le mot παῖς) sinon dans des prières : *I Chron.*, XVII, 17, 18, 23, 24, 27 (prière de David après la prophétie de Nathan); *II Chron.*, VI, 15, 16, 17 (prière de Salomon lors de la dédicace du temple), et dans le titre du *Ps.* XVII : « du serviteur du Seigneur David, qui adressa au Seigneur les paroles de ce cantique » [47]. La même constatation peut se faire pour l'usage chrétien : en dehors de notre passage, l'expression ne reparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, dans le *Benedictus* de Zacharie (*Lc*, I, 69); on le retrouve dans la célèbre prière eucharistique de la *Didachè*, IX, 2 [48]. Le premier membre de la prière mentionnée dans *Act.*,

---

45. H. Rengstorf, art. δεσπότης dans Kittel, *Th. W.*, II, 43-44 et n. 13.

46. Dans un de nos plus anciens recueils liturgiques, les *Constitutions apostoliques*, revient très souvent le titre δέσποτα donné à Dieu, surtout sous la forme δέσποτα παντοκράτορ, voir p. ex. VII, 25, 3; 38, 1; 43, 1; VIII, 5, 7; 9, 8; 15, 2.

47. De même dans le titre du *Ps.* XXXV, d'après certains manuscrits; les autres ont δούλῳ au lieu de παιδί.

48. Cet usage se maintint par après : dans les *Constitutions apostoliques*, qui mentionnent souvent le nom de David, on ne le trouve qu'une fois sous la forme Δαυὶδ τοῦ παιδός σου (VII, 37, 1); c'est, ici encore, dans une prière liturgique.

IV, 24b-30 a donc indubitablement une frappe liturgique très nette : il est exprimé dans le style des prières de l'Ancien Testament.

Ce qui suit est clairement adapté à la situation présente. Conformément à la méthode et à l'esprit de la prédication primitive, les événements rappelés au verset 27 sont rattachés à un texte de l'Ecriture, *Ps.* II, 1-2, et présentés comme son accomplissement. Cette citation commande tout le développement du verset suivant [49] : le mot συνήχθησαν (se sont ligués) du psaume revient dans l'application ; ἔθνη et λαοί également, qui sont interprétés respectivement des nations païennes et des tribus d'Israël ; les « rois de la terre » sont représentés par Hérode, les « princes » par Ponce Pilate. C'est en raison de ce procédé que plusieurs commentateurs veulent aussi expliquer les mots « que tu as oint » du verset 27 par une référence au psaume : ὃν ἔχρισας servirait à montrer que Jésus est ὁ χριστός, le Messie, l'Oint, dont il vient d'être question ; la traduction littérale serait donc : « que tu as fait Christ ».

Mais la grosse objection est précisément ce fait remarquable que Luc n'a pas écrit ἐπὶ τὸν Χριστόν σου (contre ton oint), comme on s'y attendrait s'il avait voulu démarquer le psaume. Et on comprend fort bien pourquoi : d'après la théologie de Luc dans les Actes (cfr II, 36), Jésus a été « fait » Oint-Messie par son entrée dans la gloire, c'est-à-dire qu'alors seulement il a commencé à jouir de toutes ses prérogatives messianiques. Les mots « que tu as oint » ne peuvent se rapporter à ce moment de l'Ascension, car tout le verset se réfère explicitement à la *passion* de Jésus, pour expliquer les persécutions endurées par la communauté [50]. Ne nous laissons donc pas fasciner par l'étymologie commune entre les mots χριστός et ἔχρισας ; tout au plus a-t-elle pu être l'occasion matérielle d'ajouter ὃν ἔχρισας ; mais la portée thématique des deux termes est différente. Luc ne les relie par aucun lien littéraire : dans les deux passages où il parle plus explicitement de l'onction (*Lc*, IV, 18 et *Act.*, X, 38), on cherchera en vain le mot χριστός ayant valeur de titre ; inversement, dans les textes des Actes qui montrent en Jésus le « Christ » (= Oint) prédit par l'Ecriture (II, 31, 36 ; III, 18, 20 ; IX, 22 ; XVII, 3 ; XVIII, 5, 28 ; XXVI, 23), il n'est jamais question d'une « onction » par laquelle il serait devenu Messie [51]. Les deux thèmes, celui

49. Nous l'avons suggéré plus haut en mettant en italiques, dans la traduction du verset 27, les mots qui sont repris directement du psaume.

50. E. Stauffer range à bon droit *Act.*, IV, 27 ss. parmi les « Passionsformeln », cfr *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, 1948, p. 223.

51. Cette perspective est plutôt celle de l'épître aux Hébreux, qui parle de l'onction à propos de la glorification du Christ. On s'étonne donc que J. Dupont, dans la *Bible de Jérusalem* (note sur *Act.*, IV, 27), renvoie aussi bien à *Is.*, LXI, 1 (cité dans *Lc*, IV, 18) qu'au *Ps.* XLV, 8 (cité dans *Hébr.*, I, 9) pour expliquer notre verset : le premier texte s'applique à l'onction du Christ au baptême, le second à l'onction royale au moment de l'Ascension. On croira

du titre « Christ » (= Oint) et celui de « l'onction » reçue par Jésus, suivent dans saint Luc un développement parallèle, indépendamment l'un de l'autre.

C'est à une autre caractéristique qu'il faut faire appel pour interpréter correctement l'onction dont parle le verset 27, à savoir au caractère *pétrinien* de tout le passage [52] : sur plusieurs points, en effet, cette prière se rapproche d'une façon frappante des idées et du style des discours de Pierre. Il est donc vraisemblable que c'est le chef des Apôtres lui-même qui pria ici à haute voix au nom de la communauté (quoiqu'une stylisation postérieure reste possible) ; et si c'est un autre qui a composé cette prière, il s'est certainement inspiré des principaux thèmes de la prédication de Pierre. Voici ces traits caractéristiques. La citation du *Ps.* II, 1-2 au verset 25 est introduite par un lemme qu'on ne retrouve que trois fois dans les Actes, toujours dans un discours de Pierre (I, 16; II, 25, 34) ; la première de ces formules est pratiquement identique à la nôtre : « l'Esprit Saint a parlé par la bouche de David ». En IV, 27, les noms d'Hérode et de Pilate trouvent leur place dans cette prière, sans doute parce que leur rôle dans la passion était interprété comme un accomplissement du psaume ; mais déjà dans son discours au temple, Pierre avait reproché aux Juifs d'avoir livré et renié Jésus « devant Pilate » (III, 13). Au verset 28, l'idée du plan divin s'accomplissant dans la passion de Jésus est également pétrinienne ; on la trouve dès le discours du jour de la Pentecôte : « il a été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu » (II, 23) ; les mots ὡρισμένῃ βουλῇ de ce texte reparaissent dans notre passage (v. 28) : βουλὴ προώρισεν (le προ- de ce verbe était déjà dans προ-γνώσει de II, 23). Des constatations du même genre peuvent se faire pour la demande proprement dite (vv. 29 et 30). Ce qui est demandé à Dieu pour les chrétiens, c'est l'assurance (παρρησία) dans l'annonce du message, attitude qui caractérisait la parole de Pierre pendant son premier discours (II, 29) et son témoignage devant le Sanhédrin (IV, 13) ; l'insistance sur « les guérisons, les signes et les prodiges » n'est pas moins significative (comp. II, 22; X, 38) ; quant à la formule « le nom de ton saint serviteur Jésus », elle s'apparente à toute une série de passages des discours où une attention spéciale est donnée au *nom* de Jésus (*Act.*, III, 6, 16; IV, (7), 10, 12, (17, 18) ; X, 43).

Mais le trait le plus intéressant est celui du verset 27 lui-même : Jésus y est appelé « ton saint serviteur » (παῖδα). On dirait que le mot χριστός, qu'appelait pourtant la citation du psaume (« contre

difficilement que les deux soient visés simultanément par Luc dans *Act.*, IV, 27. La seule onction dont il parle ailleurs dans ses écrits est l'onction du baptême.

52. Déjà souligné dans les commentaires de Wendt. Loisy, Jacquier, Steinmann.

ton Oint », v. 26), a été consciemment remplacé par παῖς, serviteur [53]. Le motif pour lequel a été introduit ici le thème du Serviteur est obvie : nous sommes dans un contexte qui rappelle la passion du Christ. Nous savons, par les Actes surtout, que la prophétie d'*Is.*, LIII, sur le Serviteur souffrant a été un des textes fondamentaux par lesquels l'Eglise primitive tâchait de comprendre les souffrances et la mort de Jésus [54]. Qui est à l'origine de cette christologie? L'opinion de O. Cullmann a de sérieuses probabilités : « l'auteur (Luc) semble avoir conservé le souvenir précis que c'est l'apôtre Pierre qui de préférence a désigné Jésus comme Ebed Yahvé » [55]. Car le titre de παῖς appliqué à Jésus ne se trouve que quatre fois dans tout le Nouveau Testament : deux fois dans le discours de Pierre au temple (*Act.*, III, 13, 26) et deux fois dans notre passage (vv. 27 et 30) ; la première épître de Pierre (II, 21 ss.) cite également avec insistance les passages d'Isaïe relatifs au Serviteur.

Devant cet ensemble d'indices convergents, il est indiqué de chercher dans ces mêmes discours du chef des apôtres une explication des mots ὃν ἔχρισας. Or, le seul texte des Actes qui parle encore de l'onction du Christ, c'est précisément celui que nous avons analysé plus haut, le discours de Pierre à Césarée dans la maison de Corneille (X, 38). Il rappelait l'onction de Jésus au baptême : « Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance ». Et donc, dans la prière de IV, 27, ce sont deux thèmes pétriniens qui se rejoignent dans une expression nouvelle : « ton *serviteur* que tu as *oint* » ; elle aussi se rapporte à la scène du Jourdain [56]. La différence entre cette formule et celle de X, 38 vient de la diversité des genres littéraires : X, 38 appartient au kérygme, la première annonce du message devant un auditoire païen. S'adressant à des hommes qui ne connaissaient pratiquement rien de la vie de Jésus, Pierre se devait d'être plus explicite, en décrivant quelque peu cette onction. Mais devant la communauté chrétienne, déjà familiarisée avec ce thème, un bref rappel suffisait : les mots ὃν ἔχρισας ne pouvaient plus avoir rien d'énigmatique.

---

53. Comp. cette remarque de Mgr L. Cerfaux : « alors que les textes cités de l'Ancien Testament mettaient en avant les noms de « Christ » et de « Seigneur », le Christ est désigné comme « ton saint Enfant (παῖς) Jésus (IV, 27, 30) », *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil., II, 6-11 = Is., LII, 13-LIII, 12)*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 433.

54. Voir surtout J. Jeremias, art. παῖς Θεοῦ, dans Kittel, *Th. W.*, V, 698-713 ; O. Cullmann, *Jésus, Serviteur de Dieu*, dans *Dieu Vivant*, n. 16 (1950), p. 19-34 ; V. Subilia, *Gesù nella più antica tradizione cristiana* ; et l'article de Mgr L. Cerfaux, cité à la note précédente.

55. *Art. cit.*, p. 32.

56. On arriverait au même résultat, et de façon plus simple, en partant de la rédaction de Luc : les deux fois qu'il parle de l'onction du Christ ailleurs dans son œuvre, il songe à l'onction du Baptême ; elle est pour lui d'une grande importance. S'il mentionne encore une onction en *Act.*, IV, 27, dans une formule abrégée, il y a des chances qu'il entend se référer à la même scène.

D'ailleurs, leur caractère stéréotypé s'explique d'autant mieux qu'ils appartiennent à une prière liturgique.

Un point important, non mentionné dans les commentaires, reste cependant à tirer au clair. Des quatre textes du Nouveau Testament qui parlent de l'onction du Christ, *Act.*, IV, 27 est le seul à la présenter comme une onction *du Serviteur*. Il y a là une anomalie. La Bible ne parle jamais d'une onction du Serviteur de Yahvé. De plus, tous les détails du verset, en particulier ce nom même de Serviteur, nous font songer à la *passion* de Jésus. Pourquoi donc ce rappel soudain des événements du *baptême*?

L'analyse faite plus haut de la scène du Jourdain nous met sur la voie. La descente de l'Esprit avait été interprétée par Jésus (*Lc*, IV, 18) comme une onction, par un recours à *Is.*, LXI, 1; mais cette venue de l'Esprit Saint était également mentionnée dans *Is.*, XLII, 1, utilisé par la voix divine au baptême. Or, dans ce texte-là, il s'agissait de la mission du serviteur. En d'autres termes, le thème de l'*onction* du Christ et celui du *serviteur* se trouvaient déjà rapprochés dans l'évangile à propos du baptême, en raison de leur élément commun : le don de l'esprit.

Néanmoins, nous ne rejoignons pas encore le point de vue exact adopté en *Act.*, IV, 27. Car l'aspect de la mission du Serviteur suggéré en *Lc*, III, 22 est celui de sa mission *prophétique*. Dans les Actes, par contre, le thème du Serviteur évoque toujours la *passion* de Jésus. Il s'est donc opéré un déplacement du centre d'intérêt : du texte d'*Is.*, XLII, 1, emprunté au premier chant du Serviteur de Yahvé, l'attention se portait maintenant sur *Is.*, LIII, le quatrième et le plus important parmi ces chants.

Comment et quand s'est effectué ce changement de perspective? Ici se pose la question fort débattue du caractère primitif ou tardif de la théologie du Serviteur souffrant. Nous nous rallions pour l'essentiel à l'opinion de plusieurs auteurs récents [57], d'après qui la théologie du Serviteur présuppose celle de Jésus-« Messie ». Mais entendons-nous bien : dans la première communauté chrétienne, l'emploi de la notion παῖς est primitif, car il est attesté dans les premiers discours de Pierre (III, 13, 26), mais il a sans doute été rendu possible parce qu'on reconnaissait en Jésus le Messie (II, 36). Déjà pendant sa vie publique, Jésus a été reconnu Messie par ses disciples, mais rien n'indique qu'ils aient vu en lui le Serviteur : ce n'est qu'après la mort et la résurrection du Maître qu'ils ont compris que ces faits réalisaient les prophéties d'*Is.*, LIII. Quant au Christ lui-même, il est fort probable que, dans la seconde partie de la vie publique (celle qui

57. Ch. Masson, *Serviteur de Dieu et Fils de David*, dans *Rev. de th. et de phil.*, 34 (1946), p. 180; J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950, p. 110; J. E. Ménard, *'Pais theou' as Messianic Title in the Book of Acts*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 19 (1957), p. 92.

est orientée vers Jérusalem), il se référait à ces prophéties d'Isaïe, en particulier dans les prédictions de la passion [58]. Mais au début de son ministère, aucun texte n'en parle encore explicitement, comme on l'a vu plus haut [59].

Toutefois — et ceci est essentiel — ce qui constitue le point de départ de ces déclarations postérieures de Jésus et de l'interprétation théologique de sa passion dans la communauté primitive, c'est que, *dès le baptême, Jésus avait été désigné par le Père comme ayant à remplir le programme du Serviteur.* Il est tout à fait normal qu'après la passion et la mort de leur Maître, les disciples aient longuement réfléchi sur cette désignation du Christ et l'aient interprétée à la lumière des enseignements de Jésus lui-même et des événements de la passion. Jésus ayant été désigné comme le Serviteur avec les paroles d'*Is.* XLII, 2, ils en vinrent à lui appliquer, comme lui-même l'avait fait, les autres passages du Deutéro-Isaïe sur le παῖς Θεοῦ, surtout le chapitre LIII, qui annonçait ses souffrances. Le lien organique qui unit entre eux le baptême de Jésus et sa passion apparaissait ainsi en pleine lumière : aux deux extrémités de sa vie publique, Jésus s'identifiait avec la personne du Serviteur, au début pour inaugurer sa mission de prophète, à la fin pour accomplir ses souffrances. Cependant, répétons-le encore une fois : au Jourdain il n'était pas encore question explicitement de ces souffrances. Et Jésus lui-même ne devait interpréter publiquement la descente de l'Esprit qu'en fonction de l'annonce du message. Du vivant de Jésus, la christologie du Serviteur souffrant n'est donc certainement pas la plus ancienne. Elle a été précédée, nous l'avons dit, d'une reconnaissance de Jésus comme Messie. Antérieurement encore, Jésus s'est présenté et a été considéré comme prophète : cette théologie de Jésus-prophète a donc bien des chances d'être la plus primitive de toutes.

Du point de vue de l'onction, une constatation analogue s'impose :

58. B. Willaert, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synoptiques,* dans *Ephem. theol. lov., 32* (1956), p. 24-45; V. Taylor, *The Origin of the Markan Passion-Sayings,* dans *New Testament Studies,* 1 (1955), p. 159-167; surtout F. Gils, *Jésus Prophète,* p. 134-138; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments,* p. 59-68; J. Jeremias, art. πολλοί, dans Kittel, *Th. W.,* VI, 543-545. Ces auteurs montrent fort bien que *Mt.,* XX, 28 (= *Mc,* X, 45) et les paroles d'institution de l'Eucharistie (*Mt.,* XXVI, 28 et par.) doivent se comprendre par référence à *Is.,* LIII.

59. C'est sur ce point que notre exégèse diffère de celle de O. Cullmann et V. Subilia (voir les références note 38), qui font remonter au baptême cette claire perspective de la passion. L'erreur de ces auteurs ne serait-elle pas de trop considérer le problème du point de vue de *la conscience* du Christ? Ceci restera toujours un domaine enveloppé de mystère, quoiqu'on n'ait aucune raison de douter que Jésus ait connu dès alors sa mort rédemptrice. Mais il faut poser la question sur le plan littéraire de l'analyse des textes. Or les récits du baptême, du moins dans les synoptiques, parlent uniquement d'inauguration de la mission; ce n'est qu'à la lumière des événements postérieurs qu'apparaîtra peu à peu que le Serviteur désigné ici sera aussi le Serviteur *souffrant.*

l'onction *du Serviteur* dont parlent Pierre et les premiers chrétiens en *Act.*, IV, 27 est secondaire par rapport à l'onction *prophétique* de *Lc*, IV, 18 et *Act.*, X, 38; elle témoigne d'une synthèse qui n'est pas encore réalisée dans les évangiles : théologiquement, le récit du baptême dans *Lc*, III, 21-22 est nettement plus archaïque que son rappel dans le contexte liturgique d'*Act.*, IV, 27.

Cette synthèse théologique qui a rendu possible l'expression que nous étudions, semble être le résultat d'une interprétation des faits qui a passé par deux étapes : la première (remontant sans doute aux déclarations de Jésus lui-même à Nazareth) consistait dans le rapprochement du thème de l'onction (*Is.*, LXI, 1) et de celui du Serviteur (*Is.*, XLII, 1 : mission *prophétique* du Serviteur) ; une seconde, réalisée dans l'Eglise primitive, opérait un nouveau rapprochement de prophéties, cette fois entre deux passages concernant directement le Serviteur : *Is.*, XLII, 1 (le Serviteur qui enseigne) et *Is.*, LIII (le Serviteur souffrant). Dès lors, quand on rappelait aux premiers chrétiens le baptême de Jésus, ils comprenaient que la mission inaugurée alors devait aboutir à la passion et à la mort.

Si cette analyse est exacte, il faut en conclure que dans l'expression « ton saint serviteur Jésus que tu as oint », on ne songe plus guère à l'aspect *prophétique* de l'onction, qui était à l'avant-plan en *Lc*, IV, 18 et *Act.*, X, 38. Dans la foi des premiers chrétiens, le point central était la mort et la résurrection de Jésus qui accomplissaient les Ecritures. Dans ce contexte, ce qui importait dans le récit du baptême, c'était l'approbation, la *désignation divine*, l'investiture reçue par Jésus pour accomplir une mission qui le conduirait à sa mort rédemptrice. Dans ses discours, Pierre insistait beaucoup sur la réalisation du plan divin dans l'œuvre de Jésus (*Act.*, I, 16; II, 23; III, 18; IV, 28). C'est au même thème que se rattache la mention de l'onction divine [60], sous la forme qui lui est donnée en IV, 27. Le verset suivant le confirme : « tu avais tout déterminé par avance ». Si Jésus a subi les humiliations du Serviteur, c'est en exécution de la volonté divine manifestée dès le début de la vie publique.

Examinons brièvement le chemin parcouru. Si on se rappelle ce qui a été dit dans la première partie sur la mission prophétique du Christ, on constatera que les Actes parlent du baptême de Jésus dans deux contextes distincts, suivant deux lignes de pensée différentes. L'une interprète l'onction baptismale sous l'aspect prophétique, en fonction

60. Nous disons bien : *divine*. Il n'est sans doute pas indifférent qu'il ne soit plus question d'une onction *de l'Esprit Saint* (comme en X, 38 et *Lc*, IV, 18). L'expression même ici employée (« *tu* as oint ») s'aligne parfaitement dans la série des formules que nous venons d'indiquer, où c'est *Dieu* qui est sujet. Le texte considère moins une communication de l'Esprit que le fait important : Dieu reconnaissait Jésus comme son Fils et lui donnait à accomplir la tâche du Serviteur.

du message ; elle y voit préfigurée la descente de l'Esprit sur l'Église, en vue de la prédication aux nations. L'autre, que nous venons d'étudier, concerne plus directement l'œuvre rédemptrice du Christ lui-même : la mission qu'il reçut au Jourdain s'accomplit à la croix, son baptême était une consécration à sa mort [61]. Les deux interprétations théologiques du baptême sont également valables et d'ailleurs connexes ; car Jésus a employé la même image du baptême aussi bien pour désigner sa mort (*Lc*, XII, 50) que pour annoncer le don de la Pentecôte (*Act.*, I, 5).

Mais du point de vue littéraire, on comprend fort bien que la formule sur l'onction du Serviteur soit tout à fait isolée dans le Nouveau Testament. Elle est le résultat d'un blocage de deux perspectives passablement diverses. La synthèse opérée en cet endroit des Actes, intéressante pour la théologie qu'elle met en œuvre (la relation entre le baptême de Jésus et sa mort), présentait quelque chose d'artificiel dans l'expression, et dès lors n'était pas destinée à survivre. Les deux thèmes, celui du Serviteur et celui de l'onction, rapprochés un instant, allaient poursuivre leur route de façon indépendante. Celui du Serviteur resterait dans les premiers temps de l'Église un des lieux théologiques privilégiés dans l'interprétation de la passion, tandis que le thème de l'onction reparaîtrait ailleurs dans le Nouveau Testament (*II Cor.*, I, 21 ; *I Joh.*, II, 20, 27) dans sa ligne propre, celle du prophétisme. Ce n'est que plus tard, dans la patristique, qu'on parlera de l'onction en un sens strictement sacramentel, pour désigner un rite.

---

61. Ceci ouvre des perspectives fort intéressantes pour la théologie sacramentaire du baptême : comme le baptême de Jésus, celui du chrétien signifie à la fois une venue de l'Esprit (en vue d'une mission dans l'Église) et une union à la mort du Christ sur la croix. Le premier aspect a souvent été souligné ; citons seulement ce texte de saint Ephrem : « quia in baptismo eius descenderat Spiritus, ideo per baptismum eius dabatur Spiritus » (*Comment. de l'évang. concordant*, trad. par L. Leloir, C.S.C.O., 145, Louvain, 1954, p. 35). L'autre aspect, celui de la relation entre le baptême chrétien et la mort du Christ, a trouvé son expression classique en *Rom.*, VI, 3. D'où saint Paul a-t-il tiré cette doctrine, nulle part formulée ni dans les Actes ni dans les évangiles ? Très probablement de cette conviction que le baptême *chrétien* est une assimilation au baptême *du Christ*. On n'en a peut-être pas assez tenu compte (cfr W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, Londres, 1953, p. 33, 42, 91, 95, 120-122). C'est sans doute par référence à son propre baptême que Jésus avait parlé de sa passion en l'appelant un baptême (*Mc*, X, 38 ; *Lc*, XII, 50). Notre texte très archaïque de *Act.*, IV, 27 atteste que l'Église primitive voyait elle aussi le baptême au Jourdain dans la perspective de la croix ; la même conception reparaît dans *I Joh.*, V, 6 (« Jésus-Christ est venu par l'eau et le sang, non pas avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ») et dans Ignace d'Antioche, *Eph.*, XVIII, 2 (« il a été *baptisé* pour purifier l'eau par sa *passion* »). Si les premiers chrétiens étaient convaincus que leur baptême reproduisait celui du Christ, ils devaient nécessairement y voir une participation à sa mort et à sa résurrection. Saint Paul, qui exprime plusieurs fois cette doctrine (cfr *I Cor.*, I, 13 ; *Col.*, II, 11-12 ; comp. *Hébr.*, X, 19-22), ne l'a donc pas inventée, mais il a eu le grand mérite d'avoir su l'exprimer en des formules aussi définitives que celles de *Rom.*, VI, 3 ss.

III. L'ONCTION DU CHRIST A L'ASCENSION

Le dernier texte sur l'onction du Christ qui reste à expliquer se lit dans *Hébr.*, I, 9. Le contexte est très différent de celui des passages étudiés jusqu'ici. Le verset indiqué fait partie d'une série de citations qui doivent prouver la supériorité du Fils sur les Anges. L'auteur songe certainement à la supériorité du Fils dans sa nature humaine depuis son exaltation (v. 2-4) : le Christ s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs; il est devenu héritier de toutes choses, c'est-à-dire que par son ascension il a commencé à jouir d'une souveraineté universelle; il est devenu (γενόμενος) supérieur aux anges, parce qu'il a mérité un nom incomparable au leur [62].

La plupart des citations de cette section I, 3-13 sont tirées des psaumes. Les deux premières sont particulièrement intéressantes. Le début du psaume messianique CX (cité au verset 3) est, comme on l'a dit, « une pierre d'assise de la théologie apostolique... On le lisait en esprit messianique, ce qui équivaut à dire eschatologique, et on y voyait décrite l'intronisation céleste du Messie Fils de Dieu » [63]. L'auteur de l'épître aux Hébreux le cite plus abondamment qu'aucun autre écrivain néo-testamentaire : il le répète au verset 13, qui forme ainsi avec le verset 3 une belle inclusion littéraire; en VIII, 1 et X, 12, il l'applique au Christ, Grand Prêtre entré dans le sanctuaire céleste; en XII, 2, il montre que Jésus, après avoir souffert la croix, siège désormais à la droite du trône de Dieu. Un usage presque identique est fait de *Ps.* II, 7, cité au verset 5 : « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » [64]. Ce passage, comme nous l'avons dit plus haut, est cité trois fois explicitement dans le Nouveau Testament, dont deux fois dans notre épître (I, 5; V, 5; et *Act.*, XIII, 13); toujours il s'applique au moment de l'entrée du Christ dans la gloire (cfr V, 5 : ἐδόξασεν).

Passons directement aux versets 8 et 9, où est cité le *Ps.* XLV, 7-8, avec le passage sur l'onction :

« Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles...; le sceptre de droiture est le sceptre de sa royauté. Tu as aimé la justice et tu as haï l'impiété. C'est pourquoi, Dieu, *ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse*, de préférence à tes compagnons ».

Ce psaume XLV est un épithalame, célébrant les épousailles du roi. La tradition juive l'avait déjà interprété en un sens messianique.

---

62. De quel nom s'agit-il? Les commentateurs ne sont pas d'accord, mais le lien étroit entre les versets 4 et 5 invite à penser que l'auteur songe au nom de Fils de Dieu; ce nom « incomparable » (v. 4) est conçu certainement comme un nom divin.

63. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina, 6), Paris, 1951, p. 331.

64. Voir à ce sujet l'article déjà cité (note 37) de J. Dupont.

L'onction avec une huile d'allégresse ne doit pas s'entendre de la consécration royale proprement dite ; elle est plutôt « une allusion à la coutume orientale de jeter des parfums sur les personnages que l'on fête » [65], donc un rite symbolisant la joie, l'exultation (comp. *Is.*, LXI, 3 ; *Ps.* XXIII, 5 ; CIV, 15). Dans le contexte de l'épître aux Hébreux, la pointe de la citation se trouve dans les mots du début et de la fin [66] : le Fils occupe maintenant son trône royal pour l'éternité ; il a été oint d'une huile d'allégresse de préférence à ses pairs, parce qu'il a aimé la justice et haï l'impiété. L'onction du Christ est une récompense pour l'œuvre de justice qu'il a accomplie pendant sa vie terrestre (v. 9 : διὰ τοῦτο, c'est pourquoi) : il est installé maintenant comme roi du royaume céleste. L'huile d'allégresse symbolise son bonheur et sa gloire [67] ; le même sens symbolique s'applique au rite lui-même de l'onction [68]. Il ne faut donc pas entendre cette onction de l'investiture messianique au moment de l'Incarnation [69], pas davantage de celle que le Christ reçut au baptême ; il ne peut être question ici que du moment où le Christ, par son Ascension, prend place à la droite du Père. Par le fait même, le caractère de cette onction est nettement indiqué : c'est une onction *royale* ; elle symbolise la royauté céleste du Christ, sa suprématie universelle [70].

*
* *

Nous pouvons maintenant tirer les conclusions de cette étude.

---

65. J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, I, Paris, 1936, p. 470.

66. J. Moffatt, dans son commentaire (*Int. Crit. Comm.*), Edimbourg, 1924, p. 13-14.

67. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II, Paris, 1953, p. 19.

68. Cfr H. Schlier, art. ἔλαιον dans Kittel, *Th. W.*, II, 469. L'auteur insiste sur le fait qu'il s'agit ici d'une onction à un banquet nuptial : l'onction céleste du Roi-Messie serait en même temps l'union nuptiale entre le Christ glorieux et l'Eglise céleste, devenue son épouse (comp. *Eph.*, V, 25-27 ; *Apoc.*, XIX, 7-8 ; XXI, 9). Mais ce thème nuptial semble étranger à la perspective de l'épître aux Hébreux : νύμφη et νυμφίος ne s'y rencontrent jamais ; et γάμος, qui se rapporte presque toujours au festin messianique dans le Nouveau Testament (*Mt.*, XXII, 2-11 ; XXV, 10 ; *Lc*, XII, 36 ; *Apoc.*, XIX, 7-9 ; cfr *Joh.*, II, 1-11) se lit précisément ici (et sans doute aussi *Lc*, XIV, 8) au sens humain ordinaire de mariage (*Hébr.*, XIII, 4 : dans un contexte parénétique).

69. C'était l'interprétation de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Jean Damascène, reprise par J. Bonsirven (*Saint Paul. Epître aux Hébreux*, p. 196-197).

70. A ce qu'il semble, ce n'est que depuis la Renaissance (avec Cornelius a Lapide, Estius, et plus tard Dom Calmet) que les commentateurs commencent à s'orienter nettement vers cette interprétation, qui est à peu près générale de nos jours. Voici l'explication d'Estius : « ...unctio ad gloriam, quando... regni possessionem et gloriae consummationem accepit... quando per resurrectionem atque in coelos ascensionem exaltatus a Patre, rex coeli et terrae declaratus est ».

1) On ne trouve, dans le Nouveau Testament, aucun texte qui se rapporte à une onction du Christ au moment de l'Incarnation. La tradition patristique et théologique considère l'union hypostatique comme une consécration de l'humanité de Jésus par la divinité, mais cette conception ne se trouve pas chez les auteurs néotestamentaires. L'épître aux Hébreux mentionne une onction du Christ au moment de l'Ascension, mais on notera que c'est uniquement par application au Christ glorieux d'un psaume d'intronisation royale (qui parle entre autres d'une onction avec l'huile d'allégresse) ; l'Eglise primitive ne semble pas avoir utilisé de façon indépendante (c'est-à-dire en dehors d'une citation) le vocabulaire de l'onction à propos de la résurrection. Le véritable et, en un sens, l'unique contexte où le Nouveau Testament parle de l'onction du Christ, c'est celui du *baptême*. Ce n'est pas sans raison qu'on a souligné « l'importance unique, fondamentale, qu'avait ce mystère dans la catéchèse apostolique » [71].

2) A quel genre d'onction faut-il songer pour les textes que nous avons étudiés? Il n'est nulle part question d'une onction sacerdotale du Christ. L'onction à l'Ascension est une métaphore pour désigner l'allégresse au moment où le Christ commence à exercer son pouvoir *royal*. Quant à l'onction du baptême, par laquelle Jésus a été oint d'Esprit Saint et de puissance, elle est de type *prophétique*. L'expression de *Act.*, IV, 27 par contre (« ton serviteur que tu as oint ») rapproche le thème de l'onction et celui du serviteur, et, par le fait même, établit une relation entre le baptême et la passion ; dans la formule stéréotypée de cette prière des Actes, l'idée d'onction n'est plus à considérer spécifiquement sous l'angle prophétique : elle signifie simplement qu'au baptême Jésus a reçu de Dieu une mission à accomplir, celle du Serviteur souffrant.

Le fait qu'au moment du baptême s'ouvre ainsi la perspective du Calvaire, donne à l'onction au Jourdain une résonance nouvelle. Faut-il en conclure, avec D. Lys [72], que cette onction est mise par là en rapport direct avec le ministère sacerdotal de Jesus? Théologiquement, peut-être. Mais du point de vue exégétique, rien ne laisse soupçonner que les auteurs du Nouveau Testament (pas même celui de l'épître aux Hébreux) aient lié les deux thèmes de l'onction du Christ et de son sacerdoce.

3) La théologie postérieure, se basant sur l'étymologie du mot « Christ », dira fréquemment que ce titre « résume et contient la plé-

---

71. D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique* (Lex orandi, 16), Paris, 1954, p. 119.
72. D. Lys, art. « onction », dans *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel, 1954, p. 212.

nitude des ministères anciens que Jésus valorise et accomplit »[73], c'est-à-dire les trois ministères de roi, de prophète et de prêtre, tous trois commençant à l'Incarnation[74]. Le Nouveau Testament voit les choses autrement. Il ne met aucun lien entre le thème de *l'onction* et celui du nom du Christ (*Oint*), il ne s'interroge pas sur l'étymologie de ce nom. D'après l'apôtre Pierre (*Act.*, II, 36), Jésus est devenu Roi-Messie par sa glorification; et l'épître aux Hébreux (V, 5) ne parle pas autrement pour son titre de grand prêtre. Par contre, la mission prophétique de Jésus prend son point de départ au début de la vie publique. Ces constatations prouvent à l'évidence que le point de vue des auteurs bibliques est différent de celui des Pères. Des études récentes ont montré de façon plus générale combien diffèrent la pensée grecque et la pensée hébraïque : la première est plutôt statique et construit une métaphysique de l'être; la seconde est dynamique, sa métaphysique est celle de l'agir. Dans notre problème, cette distinction vaut également : pour les Pères, les titres de roi, prêtre et prophète caractérisent une *manière d'être*; l'onction du Christ s'applique avant tout à la *nature* (humaine) de Jésus plus qu'à la réalisation historique de son œuvre; de ce point de vue, les trois onctions doivent nécessairement coïncider avec l'union hypostatique. Mais dans le Nouveau Testament, l'onction est liée à l'œuvre du salut dans son développement historique, elle indique l'inauguration d'un ministère, d'une *fonction* du Christ. Or ces fonctions se répartissent à différents moments de sa mission. Si le Christ a exercé son ministère prophétique pendant sa vie terrestre, il n'est devenu grand prêtre « accompli » et Seigneur du royaume céleste qu'à partir de son exaltation à la droite du Père.

4) Il n'y a donc pas, dans le Nouveau Testament, de doctrine sur une *double* onction du Christ pendant sa vie terrestre, l'une à l'Incarnation, la seconde au Jourdain. On la trouve sans doute dans la tradition. Mais avant de chercher dans les textes le point de départ de conceptions théologiques postérieures, il est indispensable de se demander quel est l'apport spécifique de la théologie biblique proprement dite, sinon on s'expose à un appauvrissement et à un gauchissement de la théologie elle-même. Or, tout juste, n'a-t-on pas insisté de façon trop unilatérale sur cette doctrine patristique de l'onction

---

73. D. Lys, *ib.* — Voir, pour cette doctrine des Pères, M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg, 1941, p. 275-276; H. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II, Munich, 1949, p. 648 : « Christ signifie : Oint. Le Christ est oint, pénétré, dominé par la divinité », et l'auteur, pour prouver cela, renvoie simplement aux quatre textes du Nouveau Testament que nous avons examinés, sans même se demander si c'est bien leur sens dans le contexte.

74. Ambroise et Cyrille de Jérusalem, par exemple, voient dans l'onction mentionnée par Pierre à Césarée (*Act.*, X, 38) une allusion à l'Incarnation. Cfr E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 331.

du Christ par l'union hypostatique? Il nous semble que, dans cette optique, on risque de généraliser le sens du mot onction. Etant tout à la fois royale, sacerdotale et prophétique, l'onction du Christ perd beaucoup de sa spécificité, car elle n'est plus guère liée organiquement à chacune de ces trois fonctions. Aussi comprend-on que l'on parle alors, de façon plus abstraite, d'une onction par la divinité. De plus, par cette insistance trop exclusive sur l'onction à l'Incarnation, on s'expose à considérer comme secondaire celle du baptême, parfois présentée comme une simple manifestation extérieure d'une consécration déjà réalisée.

D'après le Nouveau Testament, au contraire, ce moment du baptême est capital. Jésus y a été oint « d'Esprit Saint et de puissance », en vue de sa mission qui prolonge celle des prophètes. Ce fut une communication réelle de l'Esprit Saint, une illumination, une impulsion que le Christ reçut pour commencer sa vie publique [75]. En outre, cette venue de l'Esprit au Jourdain avait une portée eschatologique : elle préludait au don de la Pentecôte, à l'effusion de l'Esprit sur l'Eglise tout entière. On comprend donc pourquoi saint Luc a attaché tant d'importance à cette onction baptismale du Christ : elle marquait l'ouverture de l'ère du salut, elle formait le point de départ de la conquête de l'humanité par la Parole et la puissance de l'Esprit [76].

Louvain
11, Rue des Récollets.

I. DE LA POTTERIE, S. J.
Professeur d'exégèse du Nouveau Testament.

---

75. J. Huby, *Saint Marc,* Paris, 1948, p. 16.

76. Les mots qui suivent le récit du baptême (*Lc,* III, 23) sont significatifs : « Iesus erat incipiens ». Immédiatement après avoir insisté sur le fait que Jésus *commence* son ministère de la parole, Luc place une généalogie qui remonte à Adam pour bien montrer que la prédication de l'évangile doit toucher tous les hommes.

L'engagement dans l'éducation de la charité

Le lien entre charité et engagement est perçu d'emblée comme un lien effectivement vécu : le rapprochement des deux notions est attendu. Mais ce lien et ce rapprochement gagneraient, semble-t-il, à être saisis plus consciemment, au bénéfice d'une véritable éducation de la charité.

On a pu dire plaisamment que la notion d'« engagement » était une de ces notions peu claires et utilisées sans discernement dont il importait de « se dégager » au plus vite ! Il s'impose donc que nous déterminions, pour commencer, *le sens — ou les sens — de ce terme d'« engagement »*.

Nous serons à même, ensuite, de mettre en valeur et de justifier *le lien de réciprocité entre charité chrétienne et engagement*.

Deux grands types d'engagements permettront ultérieurement de marquer les exigences d'*une éducation chrétienne soucieuse de susciter une charité engagée*.

*
* *

I. — L'ENGAGEMENT

A) ESSAI DE DÉFINITION.

On abuse, il est vrai, de ce mot. Cela fait sourire les gens d'un certain âge qui l'ont vu naître dans les articles de revues et dans le vocabulaire de l'action entre 1930 et 1940. Un mot nouveau, par conséquent ? Non, mais un mot lancé à nouveau pour désigner des redécouvertes dans le domaine de la présence active au monde moderne saisi dans sa réalité sociale, politique et missionnaire. Vocabulaire de militant, non spécifiquement chrétien, mais largement introduit dans l'univers chrétien ou d'inspiration chrétienne. Il faut être engagé pour être « un homme valable » : *la catégorie de l'engagement se situe au cœur des critères de valeur qui jugent l'homme aujourd'hui*. C'est dire l'importance de sa charge affective, morale, culturelle et sociale.

Interrogeons l'étymologie. L'engagement, c'est l'action de déposer en gage. D'abord, *déposer en gage des objets*, comme contrepartie d'un emprunt ou garantie d'une promesse : on engage des bijoux dans les Monts-de-piété, on engage un capital dans une entreprise. C'est de façon dérivée, à ce qu'il semble, qu'on en est venu, sous le terme d'en-

gagements à parler de l'acte par lequel *une personne elle-même se met en gage* moralement sous le couvert d'un écrit, d'une parole, d'une action. Enfin, l'engagement a désigné le contenu même du dépôt, ou de la promesse morale, ou de la prise en charge par l'action.

C'est évidemment le sens second qui doit retenir notre attention. A ce niveau, et de façon encore très générale, l'engagement désigne *la décision par laquelle l'homme se met en gage, se compromet lui-même librement, pour se donner durablement à une cause, à un idéal, à une personne, à une entreprise, à une collectivité.* On évoque aussitôt le sens de l'honneur, du sérieux, de la responsabilité. Il s'agira toujours d'une relation suscitant une certaine oblativité, fût-elle intéressée. On pense à une durée qui exige une certaine fidélité. Le plus souvent l'engagement connaîtra même une publicité et une solennité. Mettant en cause les facultés dynamiques de l'homme, il est clair que l'engagement ne se résoudra jamais au niveau des idées, ni des intentions : on s'oblige en s'engageant.

B) DEUX TYPES D'ENGAGEMENT.

Cette définition demeure globale. Elle recouvre ce qu'on tend à désigner exclusivement aujourd'hui par le terme d'engagement ; elle conserve aussi tout ce que portait, avant sa vogue récente, ce vocable. Deux notions qu'il faut distinguer, sans les opposer. On propose de les appeler, pour fixer les choses : engagement de promesse ; engagement de situation.

1° *L'engagement de promesse.*

Un homme s'engage *lorsqu'il promet à lui-même, à d'autres, à la société, à Dieu, de vivre ou d'agir d'une certaine façon, sans réserver l'avenir, du moins l'avenir immédiat.* Il le fait en obéissant librement à des valeurs de conscience ou d'idéal, à une orientation généreuse de la vie. Les grands dévouements expriment cette forme d'engagement personnel, dont le mariage constitue un exemple précis.

Ne nous étonnons pas que Dieu et le monde du sacré soient facilement évoqués dans ce contexte comme garantie du sérieux de la promesse humaine. A fortiori, la signification religieuse de l'engagement de promesse va-t-elle se déployer lorsqu'on entrera dans le monde chrétien, tout entier commandé par la relation personnelle et totale du croyant avec le Dieu révélé. Sous des réalisations très diverses, il s'agira alors d'une obéissance à une vocation divine prenant forme de promesse faite à Dieu : le baptême reçu ou ratifié à l'âge adulte constitue ici l'engagement fondamental que tous les autres — y compris l'engagement de religion — ne feront que préciser ou monnayer. Est-il besoin de dire que, s'agissant du Dieu chrétien, c'est toujours, d'une façon ou d'une autre, aux autres en même temps qu'à Dieu, qu'on

promet de se donner? et que, pour le croyant, les engagements d'humanité seront reconvertis d'emblée en engagements vis-à-vis de Dieu : cela est clair pour le sacrement de mariage.

On voit la signification de l'engagement de promesse pour l'homme chrétien : il hypothèque l'avenir, faisant échapper le don généreux à l'instant et aux reprises possibles, compromettant tout l'être et d'abord le cœur, exigeant la fidélité consciente et créatrice.

2° *L'engagement de situation.*

Le terme de situation est employé ici dans le sens que lui ont accordé la psychologie et la philosophie contemporaines. Dire que *tout homme est situé*, c'est prendre conscience de l'enracinement de tout esprit incarné dans une histoire, dans des événements, dans des conditionnements collectifs, dans tout ce qui constitue les matériaux d'une civilisation autant que d'un destin personnel. Cette prise de conscience s'est accentuée dans les temps modernes, au gré d'un certain nombre de faits : la socialisation; la solidarité universelle; l'ampleur des tâches de transformation du monde par les techniques, surtout depuis la révolution industrielle, etc.

La « situation » n'était point absente de l'engagement de promesse, puisque c'était dans le temps et avec sa vie que l'homme souscrivait aux fidélités généreuses, mais l'accent principal n'était pas là. Au contraire, c'est la conscience de situation qui va susciter le deuxième type d'engagement. Je n'ai point choisi d'être dans ce monde qui sollicite mon action, je ne puis que ratifier mon appartenance, ma présence à ce réseau de faits humains dans lequel se joue le destin personnel et collectif des hommes, mes frères. Matériaux bruts à travailler, à maîtriser, au nom des valeurs d'humanité véritable. *S'engager, ce sera vouloir ratifier activement sa situation historique* : car, d'une certaine façon on est déjà engagé; on n'a pas le choix, sous peine d'évasion, d'y échapper.

L'engagement de situation, c'est la décision qu'un homme prend d'obéir aux tâches temporelles à dimension sociale et politique que lui dicte le monde dans lequel il est inséré, à la lumière d'une certaine conception de l'homme et de l'histoire dont il est l'artisan. Une anthropologie et une philosophie de la civilisation sont toujours impliquées dans cette forme d'engagement. D'où sa diversité d'inspiration. L'homme engagé est, d'une manière ou d'une autre, un militant. C'est par une action épousant la complexité des situations historiques et sociologiques — et donc par une action institutionnelle —, par une action solidaire de celle de ses frères en situation, qu'il réalisera son engagement.

Comme dans l'engagement de promesse, la conscience d'être dans l'univers chrétien par la foi va donner une nouvelle signification, par

rapport à Dieu et au Royaume, à l'engagement de situation. *L'obligation, pour le baptisé laïc, de travailler avec Dieu dans et par les moyens du monde, à la construction du Royaume, passe par l'engagement de situation.* La situation est reconnue comme providentielle et tout amateurisme dans la présence au monde se trouve, par là-même, condamné. L'enjeu n'est plus seulement pour le chrétien une civilisation vraiment humaine, mais le rassemblement des fils de Dieu pour édifier « la Cité dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (*Hébr.*, XI, 10). C'est pour rendre gloire à Dieu; c'est pour faire régner l'amour et l'unité selon Dieu; c'est pour évangéliser le monde que les baptisés s'engagent.

La foi ne suscite que rarement la matière de l'engagement, c'est la situation qui l'impose; la foi constitue plutôt une exigence supplémentaire d'attention à cette situation, en même temps qu'une nouvelle animation de l'engagement.

L'appartenance à un Mouvement chrétien — Mouvements d'A.C. par excellence — n'est pas, en elle-même, un engagement de situation, mais suppose plutôt ou suscite un tel engagement, à portée d'Eglise et d'Evangile.

II. — LA CHARITE, AME DE L'ENGAGEMENT

Il faudrait se garder d'opposer les deux types d'engagement qui viennent d'être distingués, surtout en perspective chrétienne. L'accent mis de nos jours sur l'engagement de situation devrait donner sa pleine signification à l'engagement de promesse, et réciproquement. L'engagement de promesse risquerait de demeurer trop étroitement personnel, ou même idéaliste, s'il ne fournissait pas motifs et énergie généreuse pour la prise en charge sérieuse des situations. L'engagement de situation, de son côté, risquerait de demeurer empirique, ou de se dépersonnaliser, s'il n'était réorienté par l'engagement de promesse. On demandera : quel est donc, du point de vue chrétien, le principe unificateur des divers types d'engagement? Il n'en est point d'autre que cette conviction fondamentale : *Dieu lui-même, en Jésus-Christ, s'est engagé dans l'histoire humaine en même temps qu'il s'est engagé vis-à-vis de chaque homme. Et cela, au nom de son Amour. Le croyant ne fait jamais que relayer l'engagement primordial issu de l'infinie générosité de Dieu : et c'est pourquoi il doit d'abord s'engager vis-à-vis de Dieu lui-même pour s'engager aussi, avec Dieu et en son nom, dans les situations du monde.*

En dépendance de sa source divine, *la charité s'exprime au mieux dans l'engagement*; tandis que *l'engagement, à son tour, élargit les exigences de la charité* : ainsi pourrait-on résumer les rapports de réciprocité que nous allons chercher à justifier.

1) Qui dit charité signifie, au moins à l'état de dynamisme jamais égalé à lui-même, sauf en Dieu, donation durable et entière, générosité toujours plus large et plus profonde, sans partage ni conditions. C'est ce qu'exprimait si bien Bergson quand il disait du mystique chrétien : « L'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour de l'homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un amour divin. Ce n'est pas la fraternité que les hommes ont recommandée au nom de la raison, en arguant de ce que tous les hommes participent originellement d'une même essence raisonnable : devant un idéal aussi noble, on s'inclinera avec respect ; on s'efforcera de le réaliser s'il n'est pas trop gênant pour l'individu et pour la communauté, on ne s'y attachera pas avec passion » (*Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1933, p. 250).

Qu'il s'agisse de *l'engagement de promesse*, le dynamisme de la charité y trouvera l'expression du don sans rémission à Dieu et aux hommes, la protection contre les retours de l'égoïsme, la défense contre les risques du caprice et de l'esthétisme. L'homme qui s'engage manifeste sa volonté de se stabiliser au niveau du don le plus libre et le plus lucide, de ne rien garder comme refuge. Rien qui ressemble moins à l'emballement de générosité juvénile ou romantique, incapable d'affronter la durée. Tant qu'on peut se reprendre, se dégager, on n'est pas vraiment sûr d'obéir à la charité.

Qu'il s'agisse maintenant de *l'engagement de situation*, c'est en acceptant ce qui, dans la présence au monde, appelle le service le plus coûteux et le plus large qu'on a des chances de rejoindre, pour y participer, l'infinie générosité de Dieu. La charité est concrète, elle est efficace : c'est dans la condition historique où se trouvent les individus et les groupes humains qu'elle doit s'exprimer, s'élargissant à la mesure des grands égoïsmes collectifs qu'elle a le devoir de contredire. Rien de plus contraire à la bonne conscience superficielle, aux bonnes intentions qui remédient aux effets sans toucher les causes, à la générosité sans intelligence historique et sans véritable prise en charge.

2) En retour, qui s'est engagé, si du moins son engagement demeure conscient et actuel, ne peut plus avoir la vie tranquille. Il est obligé d'accepter chaque jour les conséquences de sa mise en gage, lesquelles dépassent toujours ce qui avait été prévu globalement au départ.

Si c'est *l'engagement de promesse*, il réveille le sens du don et du service, même lorsque la conscience affective en fait défaut ; il tire la liberté en avant, même lorsqu'elle manquait de vigueur généreuse ; il réconcilie l'homme avec le meilleur de lui-même dans la fidélité. La promesse est dans le cœur comme un appel incessant.

Si c'est *l'engagement de situation*, il empêche l'homme de reprendre ses solidarités, de se démettre pour s'évader dans un monde plus sim-

ple, ou de se contenter d'une charité au minimum vital. Les situations assumées par amour sont un appel insatiable du Christ pour ses croyants : les béatitudes évangéliques y déploient toutes leurs virtualités. Elles compliquent l'existence dans le sens du souci véritable de prise en charge des autres, là où il serait si simple de ne pas voir, de ne pas entendre, ni agir.

N'est-il pas clair, après cela, que *charité et engagement se conditionnent incessamment, l'engagement rendant effectives les qualités de la charité, la charité animant toujours plus intensément et gardant fidèlement l'engagement?* Il nous reste à voir comment faire passer dans l'éducation chrétienne, principalement chez les jeunes, cette conviction expérimentale.

III. — PEDAGOGIE D'UNE CHARITE ENGAGEE

L'engagement de situation est le fait des adultes : ce sont des signes de l'âge adulte que la conscience de socialisation, le sens des responsabilités d'ensemble et de la prise en charge continue d'un secteur de vie. Toute éducation humaine et, à fortiori, chrétienne, devrait donc se donner pour tâche de préparer l'enfant et l'adolescent aux engagements de situation qui l'attendent. La fidélité aux engagements de promesse accessibles à chaque âge fait d'ailleurs partie de cette préparation, visant à vivre une charité qui dépasse son stade primaire. *Comment enfants et adolescents sont-ils capables de porter l'engagement de promesse et de se préparer à l'engagement de situation par charité chrétienne?* Sur ces points nous proposerons maintenant quelques réflexions, pensant surtout aux adolescents et aux adolescentes.

A) ÉDUCATION DE LA CHARITÉ ET ENGAGEMENT DE PROMESSE.

L'intention de fond sera la suivante : faire accepter le choix d'une vie qui sera *vie sacrifiée d'abord, vie réussie ensuite.* Sacrifice, c'est-à-dire : don libre et généreux de soi-même, quoi qu'il en coûte. Sans doute faudra-t-il se garder de présenter les choses de façon aussi nette; il s'agira, d'ailleurs, moins de les présenter que de les faire vivre. C'est tout le Mystère pascal. L'adolescent, en qui se précise chaque jour la conviction que rien de ce qu'il possède (jeunesse et avenir, culture, sensibilité et sexualité, compétence, etc.) n'est d'abord pour lui seul, mais pour le service de ses frères à cause du Christ, entre vraiment dans le mystère de la charité engagée. Des promesses diverses et successives pourront fixer et approfondir cette conviction : ratification des promesses baptismales, promesse scoute, engagement cadet, etc.

A propos de ces engagements de promesse, il semble qu'éducateurs et éducatrices aient à faire attention aux points suivants :

a) Il faut prendre très au sérieux ces engagements d'adolescents, comme ils le font eux-mêmes. N'en point sourire comme d'enfantillages, même si leur contenu risque d'être un peu moralisant.

b) Les aider à tenir leurs engagements, sans pourtant utiliser la promesse par chantage : « Un scout ne fait pas cela ! ». Ils ont besoin d'être aidés à vouloir quotidiennement ce qu'ils ont promis dans la générosité d'un moment d'enthousiasme.

c) Donner un sens *progressif* aux engagements, les promesses d'enfance et d'adolescence devant se dépasser dans les promesses de l'âge adulte, mais avec continuité. Sans pourtant essouffler les jeunes engagés : ni stagnation au niveau des expressions adolescentes de l'engagement, ni impatience d'anticiper les promesses adultes. Attention au verbalisme des grandes déclarations qui ne construisent pas l'être de charité, mais bien plutôt risquent de le fausser.

d) Insister sur la communion avec le Christ et sur la *grâce* de charité pour tenir ses promesses, et pour en faire un authentique comportement chrétien.

e) Préférer au terme d'*idéal*, souvent employé pour éveiller ou réveiller le motif de l'engagement, celui, bien plus chrétien, de *vocation*.

Vie sacrifiée ou vie réussie, c'est bien cela qu'exprimait saint Paul : « Soyez les imitateurs de Dieu, tels des enfants bien-aimés, vivant dans la charité, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (*Eph.*, V, 1-2).

B) ÉDUCATION DE LA CHARITÉ ET ENGAGEMENTS DE SITUATION.

N'est-il pas évident que si tant de chrétiens adultes sont si peu engagés, au sens militant du terme, c'est qu'on ne leur a pas appris, durant leur enfance et leur jeunesse, à ouvrir les yeux, à mesurer les dimensions de la charité dans le monde d'aujourd'hui ? *L'éducation de la charité ne consistera pas à pousser à des engagements prématurés, mais à susciter, par la réflexion et l'action, le sens de l'engagement de situation.* Comment s'y prendre ?

1) *Il s'agit d'abord d'éveiller la conscience charitable des jeunes chrétiens et chrétiennes à une intelligence historique* : qu'ils sachent dans quel temps ils vivent et qu'ils dépassent une charité primaire, sans proportion avec les grandes forces d'égoïsme déchaînées, ni avec les grands appels de générosité délivrés par les situations du monde présent. Ce qui suppose, chez l'éducateur, cette conscience adulte qu'on ne craindra pas d'appeler, pour garder aux mots leur noblesse, *conscience*

politique : conscience de la réalité et de l'action humaines en synthèse. Mais ce point exige peut-être lui-même quelques explications...

Qu'entend-on par réalité politique? C'est la synthèse des phénomènes issus de l'universelle solidarité de destin de l'humanité. *Le domaine où se coordonnent les univers physique, économique, technique, culturel, en vue d'un monde de plus en plus conscient, unifié et maîtrisé, où chaque être et chaque groupe trouvent leurs chances de promotion humaine.* La réalité politique existe déjà, dès qu'existe un bien commun un peu ample à servir et une communauté humaine à promouvoir dans la liberté des personnes et dans le cadre d'autres communautés humaines : famille, tribu, cité, groupe social, patrie. Il importe, aujourd'hui plus que jamais, de ne pas borner son horizon au stade strictement familial, ni même au stade social ou civique : tentation de ceux qui ont peur du politique proprement dit et qui prétendent illusoirement faire du familial apolitique, du social apolitique, du civique apolitique. Car les formes qu'a prises, au cours des âges et selon le rythme progressif de l'histoire, la gestion des biens communs partiels de l'humanité, n'ont cessé de s'élargir, depuis les cités grecques jusqu'aux nations modernes et aux fédérations de peuples, pour ne parler que de l'Occident.

Ce serait donc rétrécir notre vision du monde, ignorer l'histoire et tronquer le bien commun des hommes que de refuser une réalité politique qui doit les saisir au delà de tous les groupes partiels constitués par les amours familiales, les intérêts économiques, les solidarités sociales, les proximités géographiques, les communautés culturelles. Le monde issu de la révolution industrielle et de la civilisation technicienne a développé l'universelle interdépendance des groupes humains. Dans le même moment, la conscience démocratique convie tous et chacun à assumer la prise en charge du bien commun dont la gérance revenait jadis aux seuls princes. La réalité politique a gagné en expansion et en densité. *L'homme d'aujourd'hui n'est vraiment adulte que s'il s'est situé dans ces perspectives d'universelle dépendance et d'universelle sociabilité, que s'il a fait effort pour s'insérer dans les structures d'ensemble qui déterminent l'histoire réelle de tous ses semblables.* Combien demeurent infantiles : débordés et perdus dans un monde trop grand; incapables, par inattention, égoïsme ou inintelligence, de situer les événements et les faits humains dans leur contexte total!

Avoir une conscience politique ce sera d'abord avoir pris conscience, de façon vitale et réfléchie, des dimensions politiques de la réalité humaine au stade présent de l'évolution du monde. Il est clair que ce ne peut être en s'isolant, en se repliant sur soi ou sur son groupe particulier qu'on a des chances d'accéder à cette conscience. *A notre époque, qu'on le veuille ou non, tout fait particulier revêt une dimension politique.* Ni les « belles âmes », ni les purs dynamiques, ni les cyniques, à qui manque cette conscience politique fondamentale, ne

pourront avoir une action de charité politique valable, portant sur les facteurs décisifs du bien commun des hommes. Pas davantage les « hommes providentiels » non portés par le mouvement réel des courants techniques, économiques et sociaux.

« *Le domaine politique*, disait Pie XI, *regarde les intérêts de la société tout entière; et sous ce rapport c'est le champ de la plus vaste charité, de la charité de la cité, dont on peut dire qu'aucune autre ne lui est supérieure, sauf celui de la religion* ». Nous situant au plan chrétien, il est clair que la conscience et la vie des hommes animés par la foi vont devoir assumer comme providentielle cette dimension politique de la vie humaine. Le Royaume de Dieu est compromis avec l'homme et l'histoire humaine dans toute leur réalité.

L'Evangile vécu n'a d'ailleurs pas de mal à adopter cette dimension politique de la vie et des événements des hommes d'aujourd'hui : il est d'avance dilaté à tout appel vers plus d'unité, vers plus d'universalité; il est d'avance inspirateur de désintéressement et de service à un plan collectif, d'amour des plus pauvres et des victimes des grandes puissances d'égoïsme, sans paternalisme. Les chrétiens devraient avoir moins de mal que d'autres à accepter la promotion des peuples sous-développés, à exiger le désintéressement des nations développées, à faire la critique des nationalismes, de la lutte contre les féodalités d'argent et les intérêts particularistes. Ils devraient être les premiers à hausser leur charité au plan des causes générales de l'injustice sociale. *La charité est devenue plus exigeante que par le passé et ne peut plus se contenter d'un rapport de personne à personne.* Moins que jamais le chrétien réaliste ne saurait se satisfaire de son devoir d'état étroitement accompli, car de toute part sa responsabilité personnelle est sollicitée de s'élargir aux dimensions du Corps Mystique.

La charité chrétienne est concrète : or la solidarité universelle de tous les hommes perd chaque jour son caractère abstrait. Tous les faits économiques, politiques, militaires, le soulignent à l'évidence. Nos actes les plus individuels ne peuvent faire abstraction, que nous le sachions ou non, de ce nouveau réseau de la communion humaine, car leur responsabilité va porter sans cesse plus loin. Savoir que l'homme à demi-mort que secourut le Samaritain de l'Evangile représente aujourd'hui un milliard et demi d'hommes sous-alimentés, sous-logés, sous-cultivés — les trois quarts de l'humanité — : cela ne va-t-il pas au moins dicter un approfondissement de mon comportement évangélique à l'égard des biens matériels et de ma lutte pour la justice humaine? Tout me pose la question de l'avènement des autres, proches ou lointains, et je ne puis m'y dérober. Pie XII prenait naguère occasion de nous le rappeler : « Nul ne peut plus, en bonne conscience, poser la question qu'adressait au Divin Maître, il y a bientôt deux mille ans, le légiste de l'Evangile : « Et qui est mon prochain? » Le

prochain, c'est tout homme, le Noir de l'Afrique Centrale ou l'Indien des forêts de l'Amazone, en attente des biens spirituels plus encore que des biens matériels... » (*Discours au Comité International pour l'unité et l'universalité de la culture,* 6 mai 1956).

2) L'éducateur soucieux d'éveiller les jeunes chrétiens et chrétiennes à cette intelligence historique de la charité, saura saisir toutes les occasions dans la vie scolaire et para-scolaire. A titre d'exemples :

— L'histoire, la géographie, la littérature, permettront de rectifier tant de malhonnêtetés et d'étroitesses inspirées par l'esprit de classe ou par l'esprit nationaliste. Par exemple : parler du problème humain de l'Egypte autrement qu'en accusation de Nasser; parler du problème humain Nord-africain autrement qu'en jacobin. Mettre aux murs des cartes qui éveillent à la réalité de la faim dans le monde : les dix-neuf pays les plus riches du monde totalisent 70 % du revenu mondial pour 16 % de la population; les quinze pays les plus pauvres ne disposent que de 10 % du revenu mondial pour 50 % de la population du globe!

— Aux aînés, n'y a-t-il pas lieu d'apprendre à lire les journaux critiquement, de les prémunir devant l'insidieuse propagande des grandes puissances d'argent qui ont leur presse bien pensante et qui émeuvent à l'occasion leurs lecteurs par des appels à « la charité bonnes-œuvres ».

— Dans les œuvres de charité auxquelles nous les convions de participer, sommes-nous soucieux d'éduquer la charité dans le sens de l'engagement temporel à venir? Plutôt, par exemple, que d'en rester à la bonne conscience d'un chic coup de main pour la réparation d'un taudis, on partira de là pour informer et inquiéter sur la misère généralisée de l'habitat. De toutes parts, dépasser la charité interindividuelle et intermittente, fermée sur elle-même, génératrice et expressive d'une générosité sans lucidité.

— Dans la méditation de l'Evangile ou les exposés de morale chrétienne, savoir élargir les exigences des béatitudes aux dimensions des problèmes posés par les situations d'ensemble : la parole de Dieu est actuelle...

— Multiplier les contacts avec des militants chrétiens, capables de justifier leurs engagements de situation au nom des besoins de la communauté humaine comme au nom de la charité chrétienne.

— Rendre les jeunes chrétiens attentifs à leurs milieux de vie : leur en révéler les grandes misères morales et matérielles; les associer à des enquêtes, et peut-être déjà à des actions limitées dans le monde des jeunes.

A travers tout cela la conscience de charité des jeunes chrétiens s'habituera aux larges horizons, acceptera de se laisser vaincre dans ses idées toutes faites, de donner raison à l'Evangile jusque dans leur

vie sociale. Rappelons-nous qu'*il ne suffit point, en charité chrétienne, d'être généreux : il faut savoir pourquoi on l'est; il y faut l'intelligence zélée des véritables réalités humaines.* La charité est sérieuse : c'est pourquoi elle est inséparable de l'engagement de situation.

*
* *

Un mot, en terminant, de la *prière du chrétien engagé* : il y a là aussi une ressource privilégiée pour l'éducation de la charité chez les jeunes.

On se méfie légitimement aujourd'hui d'une prière d'évasion, intemporelle union de l'âme avec la divinité, ne passant pas par le Notre Père. On se méfie aussi, et plus légitimement encore, d'une prière mercantile, toute centrée sur la demande des sécurités individuelles, réduisant Dieu au rôle de moteur auxiliaire de ces sécurités.

La prière de l'homme engagé est conscience de collaboration fidèle au dessein de Dieu. C'est une prière pascale, prière de la vie réelle des hommes passant au monde de Dieu avec Jésus-Christ; c'est une prière qui exige l'action, pour être sincère.

Pourquoi ne pas rendre présents à la prière des jeunes chrétiens tous les problèmes humains qui sollicitent la réponse de la plus grande charité et, sinon l'impossible engagement dans l'immédiat, au moins le souci véritable du monde porté devant le Christ? Le chrétien engagé ne demande pas à Dieu d'œuvrer à sa place dans les tâches de la charité, lui sous-louant, en quelque sorte, ses responsabilités, et à trop bon compte... Il demande plutôt à Dieu *la grâce de charité pour œuvrer, selon sa volonté, dans les tâches providentielles correspondant à ses engagements.* Il serait trop facile d'engager Dieu dans les situations humaines sans s'y engager soi-même d'accord avec Lui. La prière induira à l'engagement; l'engagement renouvellera son inspiration dans la prière. Car la vie chrétienne est une.

« Ce que les autres attendent de nous, écrivait Bernanos, c'est Dieu qui l'attend. Je crois vraiment que cela seul importe, et que le reste n'est que pieuse littérature ».

Paris (VIII^e^)
222, Rue Faubourg Saint-Honoré.

Fr. P.-A. LIÉGÉ, O.P.,
Professeur à l'Institut Supérieur Catéchétique.

Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux

II. DIRECTIVES GENERALES (suite)

B. LA STRUCTURE DE L'ASSEMBLÉE

Il est symptomatique de constater l'importance qu'attribuent les deux premiers directoires (*Bo.* et *T.*) à la notion d'assemblée ; tous deux insistent sur « le sens de la communauté, de la famille de Dieu, de l'*Ecclesia* rassemblée autour du Seigneur » (*Bo.*, n. 8 c), le « sacrifice du Christ total, celui de l'Eglise, celui du peuple de Dieu » (*T.*, p. 23). *Fr.*, *Na.* et *Ma.* reprennent ce thème ou le développent avec bonheur dans leurs considérations doctrinales, mais ils n'en tirent guère les conclusions d'application. En effet, faute d'une vue d'ensemble, ils sont plus sensibles aux différents rôles joués par le prêtre d'une part, les ministres et les fidèles de l'autre ; ils ne parlent de l'assemblée qu'en conclusion pour dire que la distinction faite par eux se résoud finalement dans l'unité [54] ; en fin de compte, ne conçoivent-ils pas l'assemblée trop uniment comme « l'assistance » ?

Ils ne mettent pas suffisamment en relief la nature de l'assemblée, telle que la présentent le magistère et la théologie. Le Christ est envoyé par Dieu pour convoquer son peuple : par sa parole, par sa mort et sa résurrection, il le rassemble de tous les lieux où il était dispersé. C'est donc l'initiative de Dieu qui nous constitue peuple. A la suite du Christ qui a pris la tête du rassemblement, nous remontons au Père en nous unissant à son sacrifice. C'est dans cette double perspective qu'il faut comprendre la phrase de Jungmann : « le peuple est agent du culte chrétien : cette loi domine la liturgie, en particulier la messe [55] ».

Groupée par la prévenance divine, l'Assemblée est hiérarchique. De par les pouvoirs d'ordre reçus du Christ, les prêtres sont man-

---

54. *Fr.* : comparez le chapitre *« La messe et l'Eglise »* (n. 8 à 16) et le plan des normes générales : l'Autel (n. 42 à 58), le Célébrant (n. 59 à 67) ; la proclamation de la Parole de Dieu (n. 68 à 78) ; les ministres et la schola (n. 79 à 103) ; l'assemblée (n. 104 à 111) ; la part active des fidèles dans l'assemblée (n. 112 et suiv.). *Na.* : comparez le chapitre *« La Messe et le Sacerdoce »* (p. 19 à 21) et les considérations fragmentaires que l'on trouve parsemées dans les différents paragraphes du chapitre III de la première partie *« La participation des fidèles à la Sainte Messe »* (p. 22 à 31), et, dans la seconde partie, chapitre I (p. 38). *Ma.* : cfr chapitre I, Dir. Gén., § 7 *« La part active des fidèles à la messe »*.

55. Jungmann, *La grande prière Eucharistique*, *op. cit.*, p. 78.

datés par le Seigneur, pour être les messagers de la parole de Dieu et, médiateurs dans le sacrifice, être les chefs de file de son peuple : ils prolongent ainsi l'œuvre du Christ prêtre, envoyé par le Père et mis à la tête du Corps Mystique par son Sacrifice.

A la suite du Christ et de ses représentants, les fidèles sont conduits à la reconnaissance et à la louange du Père.

La structure de l'Assemblée que nous venons d'esquisser permet de comprendre que « la participation, comme dans n'importe quelle action collective, est différenciée » et que « chacun y concourt en tenant la partie qui lui convient [56] ».

L'Assemblée hiérarchique se manifeste dans les rôles bien distincts assumés par le Célébrant, président de l'Assemblée, ses auxiliaires au service du peuple (commentateur, acolytes, lecteur, portier, choristes) et les fidèles eux-mêmes [57].

1. *Le Prêtre célébrant, président de l'Assemblée.*

Le célébrant apparaît dans tous les directoires comme « le chef de la célébration » (*Fr.*, n. 33), « le président de l'Assemblée » (*Na.*, p. 20). *Fr.* situe excellemment la place privilégiée du prêtre : « Il agit *in persona Christi* : en sa personne, le Christ est présent; comme le Christ, il est médiateur auprès du Père; parce qu'il tient la place du Christ, Tête de l'Eglise, il tient aussi la place de son Corps et il est le représentant de toute l'Eglise, priant au nom de tous ses membres [58]. » Ce que *Ma.* résume ainsi : « Le célébrant tient la place de Jésus-Christ et agit au nom de l'Eglise » (p. 13).

---

56. *Bo.*, n. 8 c. « Dans l'assemblée de l'Eglise, le *Qahal* (Assemblée de Yahwé), dont l'activité propre est la liturgie elle-même, il s'avère, si on comprend bien celle-ci, que chacun a quelque chose à y faire, a son propre rôle à jouer dans une action qui est essentiellement communautaire, une action qui n'admet pas de spectateurs, mais seulement des participants actifs, engagés dans l'œuvre d'ensemble. ...La liturgie est ordonnée de façon hiérarchique, ...parce que l'*Ecclesia* a été convoquée par la Parole de Dieu. » (Bouyer, *La vie de la Liturgie*, p. 49). Est-il besoin de rappeler l'insistance du Pape sur la nature hiérarchique de la liturgie qui est celle de l'Eglise elle-même? (*Mediator Dei*, *A.A.S.*, XXXIX (1947), p. 538; *N.R.Th.*, 1948, p. 180-181).

57. Pour « la technique » de la participation, on trouvera d'intéressantes réflexions dans les trois articles de Th. Maertens, publiés sous ce titre dans *P.L.*, 1949 (p. 193 : le dialogue; p. 257 : les attitudes; p. 321 : le commentaire) et 1950 (p. 4 : portiers et lecteurs). Repris depuis en brochure (Ap. Lit. Ab. de Saint-André).

58. *Fr.*, n. 59, paraphrasant l'encyclique *Mediator Dei*, n. 38, *A.A.S.*, p. 538; *N.R.Th.*, 1948, p. 180-181. Cette insistance légitime sur le rôle du Christ et du prêtre comme tête et chef du Corps Mystique dans son retour au Père ne doit pas laisser dans l'ombre la *mission* qui les constitue, chacun à leur place, « médiateur du Père » pour le rassemblement du Peuple de Dieu. Cet aspect un peu oublié est souvent souligné avec vigueur par le P. Bouyer dans sa *Vie de la Liturgie* (passim et, notamment, p. 48).

Le rôle du célébrant en tant que président de l'Assemblée entraîne des conséquences et pour le prêtre lui-même et pour ceux qui l'entourent.

Le prêtre n'est pas libre de faire ce qu'il veut ou de se comporter comme il l'entend : son premier devoir sera la fidélité aux rubriques fixées par l'Eglise. *Ma.* l'affirme après *Fr.* : « Il doit dès lors faire abstraction de ses préférences personnelles pour se conformer aux prescriptions de l'Eglise. Le prêtre qui modifie les paroles ou les gestes dictés par les rubriques, déroge à sa fonction ecclésiastique de célébrant [59] ».

A ce premier devoir s'ajoutent d'autres recommandations concernant les gestes qui seront expressifs, le calme et la dignité de la célébration, etc. ; ceux qui entourent le célébrant respecteront absolument sa primauté de président : c'est lui qui est le centre de l'assemblée, et non le commentateur, par exemple. Nous y reviendrons.

Tous les Directoires s'accordent à insister sur la solennité et le respect des prières présidentielles ; à ce moment, il ne peut y avoir ni chant, ni orgue, ni commentaire, ni « doublage » (*Fr.*, n. 192 et 66 ; *T.*, p. 51 ; *Bo.*, n. 23 et 32 ; *Ma.*, p. 16 et *Na.*, p. 66). *Fr.* et *Ma.* recommandent spécialement au célébrant les qualités de la diction [60] (*Fr.*, n. 63 ; *Ma.*, p. 13) : intelligibilité de la voix, respect des différents tons, qui soulignent la structure de la messe. Outre l'initiative des dialogues, nous relevons comme prières proprement présidentielles : les oraisons, — collecte, secrète [61] et postcommunion —, la Préface et le *Pater*. Les autres prières du célébrant (offertoire, préparation à la communion et, quand il y a chant d'entrée, prières au bas de l'autel) ont un caractère plus personnel et doivent donc être dites à voix basse selon les rubriques (*Fr.*, n. 64 et *Ma.*, p. 14). Reste la délicate question du canon, « prière sacerdotale par excellence ». Les rubriques en prescrivent toujours la récitation à voix basse : pour maintenir son caractère présidentiel, les Directoires exigent le silence « qui laisse le célébrant tout à son acte sacerdotal, uni à ses fidèles par leur sentiment intérieur discrètement guidé par le commentateur [62] ».

---

59. *Ma.*, p. 13. Cfr *Fr.*, n. 61 : « Le prêtre qui voudrait, de sa propre initiative, changer quelque chose de ces rubriques, déroge à sa fonction ecclésiastique de célébrant et nuit à l'authenticité de la célébration ». C'est d'ailleurs dans cet esprit que tous les directoires rappellent l'obéissance que l'on doit au Saint-Siège en matière de liturgie (*T.*, p. 41-42 ; *Na.*, p. 7-8, rappelant par la voix de l'Evêque la vertu de fidélité).

60. Comme le demande *Mediator Dei* (*A.A.S.*, p. 591-592 ; *N.R.Th.*, 1948, p. 317), il faudrait que les séminaristes s'exercent à la maîtrise du geste et de la voix.

61. Malgré son actuelle mise en veilleuse, la secrète demeure la grande prière sacerdotale de l'offertoire, parfait correspondant de la « collecte » et de la « postcommunion ». Une amélioration de rubrique rendrait certes son sens plus apparent.

62. Thierry Maertens, *P.L.*, 1957, *art. cit.*, p. 175.

Signalons enfin que l'*Ordo* de la Semaine Sainte prévoit que le président ne « double » pas les lectures et écoute à sa place : « omnes auscultant ». Cette prescription qui, actuellement, ne vaut que pour les offices de la Semaine Sainte, marque une orientation qui met en lumière le rôle présidentiel pendant la liturgie de la Parole. Le célébrant délègue le lecteur et préside l'assemblée, assise, aux écoutes de Dieu qui lui parle ; il « authentifiera » ensuite l'interprétation de la Parole divine, en exerçant dans l'homélie sa fonction de magistère.

2. *Les auxiliaires du célébrant au service de l'Assemblée.*

« Il ne sied pas que nous délaissions la Parole de Dieu pour servir aux tables : cherchez plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse, et nous les préposerons à cet office. Quant à nous, nous resterons assidus à la Prière et au service de la Parole » (*Act.*, VI, 2-4). Ce passage des Actes, relatant l'institution des diacres, éclaire la raison d'être des intermédiaires entre le célébrant et le peuple ; il convient de les situer et de définir avec quelque précision leur rôle dans l'action liturgique. Peu importe la genèse historique de la répartition des services dans l'Assemblée, les directives liturgiques récentes veulent souligner la part assumée par les intermédiaires. Notons-en les différentes caractéristiques, en suivant l'ordre traditionnel de préséance, du diacre aux clercs minorés et aux fidèles.

a) *Le commentateur et les monitions.*

« On peut dire, a-t-on écrit, qu'une messe qui veut être célébrée pleinement dans l'esprit des directoires, doit comporter au moins un célébrant et un commentateur ». Un commentateur, n'est-ce pas un personnage nouveau introduit dans l'action liturgique ? Non, « la tradition liturgique nous fournit elle-même le modèle des monitions faites aux fidèles, tantôt par le célébrant lui-même, tantôt par le diacre [63] ».

Qui remplira cette fonction ? La tradition de l'Eglise répond : le diacre. Le Concile de Trente, dans un texte fameux, rappelé par le Pape dans l'encyclique « Musicae sacrae disciplina » et remis en vedette dans sa totalité par *Na.*, exhorte « particulièrement les pasteurs et tous ceux qui ont charge d'âmes, pour que fréquemment, au cours de la célébration de la messe, par eux-mêmes ou par d'autres, ils expliquent des passages de ce qui est lu à la messe et que, entre autres, ils mettent en valeur quelques mystères de ces très saints sacrifices » (Concile de Trente, session 22, Dz., n. 946). Pour tous les Directoires, le commentateur sera un prêtre ou un clerc, ou, à leur défaut seulement, un laïc [64]. Sera-t-il le même que le lecteur ? Une

63. Th. Maertens, *art. cit.*, p. 169.
64. *Fr.* : Prêtre ou diacre à l'ambon ou lecteur (n. 84) ; *T.* : un clerc ou un

certaine confusion se manifeste ici : *T.*, le plus ancien, semble les confondre (p. 51, note 9), *Fr.* ne précise pas, *Na.* conseille la distinction (p. 30, note a) et *Ma.* la souhaite fortement. Cependant, si le commentateur est un laïc, il faut que le texte des monitions soit préparé soigneusement et contrôlé par un prêtre (*Fr.*, n. 91, *T.*, p. 51, *Na.*, p. 31, *Ma.*, p. 16).

Le commentaire lui-même doit répondre à certaines conditions qui découlent toutes de la fin poursuivie : le service du rite. Il est « direction et impulsion » imprimées à la prière de la communauté [65].

« Il faut donc, dit *Fr.*, que les monitions soient au service du rite, et, loin de l'interrompre ou de le cacher, le mettent en valeur. Elles doivent entraîner le fidèle dans la prière du célébrant, au lieu de l'en distraire » (*Fr.*, n. 88). « Elles ne deviendront jamais elles-mêmes un centre d'intérêt » (*T.*, p. 51) [66].

C'est pourquoi le commentateur ne peut jamais se substituer au président ni le doubler (*Fr.*, n. 90; *Na.*, p. 31; *Ma.*, p. 16). Il ne s'agit pas pour lui de faire un « reportage » (*Na.*, p. 31) ou une description archéologique (*Fr.*, n. 85 sq.) mais bien d'engager les fidèles dans l'action elle-même (*Fr.*, n. 85; *T.*, p. 51; *Na.*, p. 31; *Ma.*, p. 17) sans donner l'impression d'« une célébration superposée ». Comment? En réveillant l'attention, en ramenant les regards vers l'autel, en faisant prier. Le commentateur est le « coryphée », le guide de la prière, et non un cicerone ou un camelot; il éduque la prière en la maintenant dans le courant de la messe [67]. Les directoires précisent enfin que le texte des monitions, rédigé à l'avance, doit être bref, sobre, varié, d'un style simple et religieux (*Fr.*, n. 89; *Na.*, p. 31; *Ma.*, p. 17).

Na. et *Ma.* se demandent explicitement quand doit être introduite la monition. La règle générale est évidemment fonction du but poursuivi : le commentaire ne peut remplacer le célébrant ni *le faire attendre*. Nous spécifierons les différents rites qui appellent une monition lorsque nous examinerons les directives particulières [68].

Rappelons enfin que la « monition est un art, fait de tact, d'un grand sens des nuances, de l'interprétation exacte de l'ambiance. Il

---

laïc (p. 56); *Na.* : un prêtre ou un clerc ou un laïc (p. 30); *Ma.* : prêtre ou laïc convenablement préparé (p. 15). A la messe solennelle, le commentateur sera différent du diacre officiant; en cas exceptionnel, *T.* autorise celui-ci à conjuguer avec sa fonction de serviteur du célébrant son rôle ancien de meneur de l'assemblée (p. 51).

65. A. M. Roguet, *La messe commentée*, *MD*, 1948, n. 16, p. 90.

66. Il faut mettre ceci en relation avec nos considérations sur la catéchèse par le rite. C'est précisément au commentateur de mettre en relief l'intelligibilité du rite.

67. Cfr, dans ce sens, A. M. Roguet, *art. cit.*, p. 94 et suiv. et A. G. Martimort, *Catéchèse épiscopale et monition diaconale*, *MD*, *1949*, n. 17, p. 116.

68. Pour la réalisation pratique de ces monitions, on peut se reporter à *« Invitatoires. Pour commenter la messe »*, *C.P.L.*, 1956. Le commentateur se placera soit à l'ambon, soit à l'entrée du chœur, mais, sauf exception, pas en chaire, lieu d'où il risque trop d'attirer l'attention sur lui-même au détriment du célébrant.

suppose surtout une grande connaissance de l'action liturgique, une familiarité intime avec les textes et la tradition, une expérience personnelle et profonde du mystère divin [69] ». La pastorale liturgique impose un effort sérieux, une préparation précise et requiert la qualité et l'« authenticité » tant chez les pasteurs que chez les laïcs appelés à ce rôle : nous retrouvons ici les thèmes évoqués plus haut.

b) *Le lecteur et les lectures.*

Le rôle du lecteur a été revalorisé par la redécouverte du sens de la Liturgie de la Parole.

« Les lectures bibliques sont destinées à être présentées à la communauté et entendues en commun... Elles doivent être proclamées de façon audible et intelligible pour tous » (*Fr.*, n. 72-73).

Le lecteur sera désigné selon les mêmes principes que le commentateur. Si les lectures sont confiées à un laïc, « on le choisira parmi les fidèles dont la dignité de vie est reconnue de tous. Dans cet exercice d'un ordre mineur, le lecteur ne perdra pas de vue la grandeur de son rôle : il accomplit en effet un des actes de la célébration » (*Fr.*, n. 82; cfr *Ma.*, p. 15). Le lecteur devra aussi recevoir « la formation technique indispensable » pour parler clairement, se faire entendre de tous et assurer un service respectueux de la Parole (*Fr.*, n. 82; *T.*, p. 52; *Na.*, p. 32; *Ma.*, p. 15).

Quand interviendra le lecteur? Il faut distinguer au préalable entre messes solennelles, messes chantées sans ministres et messes lues : dans le premier cas, la lecture de l'Epître et de l'Evangile revient de droit aux ministres sacrés, ordonnés à cet effet (diacre et sous-diacre). Actuellement, la lecture latine doit toujours être assurée d'abord; ensuite, une lecture en langue vivante peut être faite par les ministres eux-mêmes et à la même place (*Fr.*, n. 171 et 172; *T.*, p. 87; *Na.*, p. 48 et *Ma.*, p. 31).

A la messe chantée, le Célébrant n'est pas obligé de chanter l'épître : il peut la lire à voix basse tandis qu'un lecteur la lit en langue vivante (*T.*, p. 87; *Na.*, p. 50; *Ma.*, p. 33). A défaut de lecteur, le Célébrant peut lire l'épître en langue vivante, après l'avoir chantée ou lue en latin, dit *Ma.* (*ibid.*), concession que refuse *Na.* (p. 50, note a), l'indult accordé au diocèse ne le lui permettant pas; cette façon de faire est toutefois autorisée par le Saint-Office pour la France et pour *Ma.* L'Evangile *doit* être chanté en latin, ensuite le Célébrant *peut* le proclamer lui-même en langue vivante (*Ma.*, p. 33), « il en fait la lecture en français » (*T.*, p. 89) ou « il en donne la lecture en français conformément à la recommandation des statuts diocésains pour la messe du dimanche » (*Na.*, p. 50 et note 43) [70].

A la messe lue, enfin, l'épître sera lue à voix basse par le Célébrant, en latin, pendant sa proclamation en langue vivante par le lecteur (*Fr.*, n. 195; *T.*, p.

69. A. G. Martimort, *art. cit.*, p. 120.

70. On saisit sur le vif les hésitations qu'entraînent des solutions successives et partielles d'un problème plus général. L'indult de la S. Congrégation du Saint-Office, accordé aux diocèses belges en date du 18 janvier 1958, simplifie la question : il est permis, non seulement aux ministres de la messe chantée solennelle, mais aussi au célébrant de la messe, tant lue que chantée (à un prêtre) de proclamer l'épître et l'évangile en français, après leur lecture ou leur chant en latin.

65; *Na.*, p. 51; *Ma.*, p. 35) [71]. Quant à l'évangile, le célébrant le proclame en latin, et puis le lit au peuple en langue vivante; *Ma.* et *T.*, si le temps fait défaut, *Na.* sans condition, en permettent le « doublage » immédiat par un lecteur (*Fr.*, n. 196; *Ma.*, p. 35; *T.*, p. 65 et note 12; *Na.*, p. 52).

« Il faut veiller enfin à n'employer pour la proclamation de la parole de Dieu que des traductions belles, exactes et appropriées » (*Fr.*, n. 75; cfr *T.*, p. 52; *Ma.*, p. 14; *Na.*, p. 32). Il est évident qu'il n'est pas permis d'accommoder, de paraphraser ou de substituer des lectures de notre choix à celles qui sont présentées par l'Eglise (*Fr.* et *Ma.*, p. 9) [72]. *Na.* cependant, tout en interdisant la paraphrase, suggère d'omettre tel passage plus difficile (p. 32, note c). Retenons enfin l'annonce d'un lectionnaire français en préparation (p. 32, note b) : souhaitons que l'on se préoccupe de dépasser le cadre strictement diocésain pour l'établissement d'un lectionnaire unique.

c) *Acolytes et Portiers.*

Les directoires, à l'exception de *T.*, recommandent de veiller à la formation liturgique des acolytes et de les éduquer au sens du sacré (*Fr.*, n. 92 sq.; *Na.*, p. 29; *Ma.*, p. 19). N'est-ce pas l'occasion de rappeler que l'acolycat est aussi un ordre mineur : on comprend dès lors que *Fr.* et *Na.* souhaitent confier les fonctions les plus importantes à des jeunes gens et à des hommes qui donneront ainsi un témoignage public de religion (*Fr.*, n. 94 et *Na.*, p. 29). A la suite de S.S. Pie XII, *Na.* invite les pasteurs à choisir ces acolytes dans toutes les classes sociales (p. 29).

A côté des acolytes, il y aurait place pour la restauration de l'ordre des Portiers : « on pourrait encore confier à des laïcs une fonction correspondant à celle des portiers : accueil et placement, distribution de livres, organisation des processions, etc. C'est là tout autre chose qu'un banal service d'ordre... : c'est une fonction d'Eglise au service de l'assemblée (*Fr.*, n. 96) ».

d) *La Schola et les chants.*

Comme l'a bien montré le P. Gelineau dans plusieurs articles [73], le chant est un phénomène naturel et un élément cultuel universel : il est comme l'expression abrégée d'une action vécue communautairement. C'est dans cette perspective que nous reprendrons la question du chant dans le paragraphe de la participation des fidèles.

Il ne nous appartient pas d'analyser ici les différentes formes de

---

71. *Fr.* et *Na.* recommandent au célébrant de synchroniser sa lecture avec celle de la proclamation.

72. La Parole de Dieu est parole sacrée et sa proclamation reste un mystère (*Fr.*, n. 76).

73. Notamment J. Gelineau, *Le chant et la célébration du culte*, *MD*, 1952, n. 29, p. 42 à 63.

chants, ni de discuter leur valeur expressive. Contentons-nous d'examiner le problème de la schola. La tradition de l'Eglise sur l'existence des chantres ne fait pas de doute : ils ont une fonction hiérarchique souvent signalée par un costume liturgique et occupent une place bien définie dans la célébration [74]. Pourquoi? Nécessité technique! Si l'on veut du beau chant, comme le talent n'en est pas donné à tout le monde, force est bien de recourir aux compétences (*Fr.*, n. 97).

Quel sera dès lors le rapport entre la schola et l'Assemblée? *Fr.* le précise : les membres de la schola font partie de l'assemblée et l'animent; ils se placeront en tête de celle-ci, près du sanctuaire. *T.*, de son côté, estime nécessaire la constitution d'une « chorale » pour entraîner et soutenir, surtout dans les débuts, les interventions de la communauté; il souhaite également qu'on lui fixe une place en tête de l'Assemblée, avec laquelle elle doit faire corps (*T.*, p. 54). On retrouve les mêmes considérations dans *Ma.* (p. 21). *Na.* n'en parle pas.

Notons une précision à apporter aux prescriptions des directoires concernant le chant grégorien ou polyphonique aux messes solennelles : c'est surtout pour de telles célébrations qu'existe la schola. Il ne faut pas oublier que, dans ce cas, elle demeure encore au service de l'Action liturgique : elle développe une ambiance du sacré, elle aide la prière de l'assemblée.

Est-il besoin de dire que les choristes devront être formés convenablement tant au point de vue musical que liturgique (*Fr.*, n. 98-99; *Na.*, p. 22)?

Avant de clore ce chapitre, retenons une suggestion que nous trouvons dans *Fr.* : pourquoi le curé ne grouperait-il pas tous ceux qui coopèrent à la célébration, dans une équipe liturgique paroissiale « où se trouveraient réunis des paroissiens habituellement séparés par leur âge, leur condition sociale, leur appartenance à divers groupes d'œuvres ou d'Action catholique » (*Fr.*, n. 100)? On voit de suite l'immense intérêt pastoral de cette proposition : c'est une excellente manière, pour le pasteur, d'amorcer le renouveau liturgique de sa paroisse. *Fr.* va même plus loin et envisage une fédération de ces équipes qui leur permettrait de s'entraider à l'échelon régional.

3. *Les Fidèles.*

Les fidèles font partie intégrante et active de l'Assemblée hiérarchisée, nous l'avons vu. Celle-ci n'est pas une foule d'individus juxtaposés, mais une communauté ecclésiale de baptisés.

Que veut donc chaque membre de cette communauté dans la simple démarche par laquelle il se rend à la messe dominicale? Ne retenons que l'expression minimale de son désir : « ne pas être damné », « sauver son âme », « assurer son éternité ». Ne pourrait-on pas voir dans

74. J. Gelineau, *art. cit.*, p. 58.

cette réponse banale, comme l'expression défectueuse, mais très réelle, d'un désir inconscient de « passer en Dieu », de laisser se réaliser en soi la Pâque? Ce désir est né en lui de son insertion par l'Esprit dans l'Eglise, communauté des fils de Dieu en marche vers le Père, sous la conduite du Christ et de ses représentants. C'est de cette appartenance à une communauté fraternelle que l'Eglise veut faire prendre conscience dès l'abord : elle le fera en marquant extérieurement la cohésion de l'Assemblée. Dans ce sens vont les conseils des directoires quand ils demandent aux pasteurs de mettre tout en œuvre pour favoriser l'union des fidèles entre eux et avec l'Autel (*Fr.*, n. 105; T., p. 41 [75]; *Na.*, p. 22, mais un peu imprécis; *Ma.*, p. 9). Ainsi faudra-t-il, spécifie *Fr.*, veiller spécialement à l'accueil (n. 106); prévoir l'horaire adapté (n. 107), équilibrer le nombre de messes (n. 108), éviter la multiplicité des lieux de culte (n. 110) et des messes de groupes (n. 111) [76].

Le fidèle est donc venu à l'Eglise pour vivre et recevoir le mystère de Dieu; il s'y découvre membre d'une communauté par laquelle et avec laquelle il va vivre une action, le sacrifice du Christ, chef de cette communauté, et en recevoir une augmentation de foi, d'espérance et de charité. De ces dispositions intérieures, les directoires disent quelques mots. *Fr.* parle de la foi; le chrétien l'exercera au moment de la proclamation de la parole et de la consécration (présence du Christ et de son sacrifice); par elle, il découvrira, dans l'assemblée, une manifestation du mystère de l'Eglise, dans les actes du prêtre, la médiation du Christ (n. 112). *T.* recommande l'adoration et la charité à exercer dans une parfaite loyauté intérieure (p. 29, 30). *Ma.* reprend les termes mêmes de *Fr.* Si nous considérons la structure de l'Action telle que nous l'avons esquissée, nous pouvons saisir ce « jeu » de foi, d'espérance et de charité. Sous la motion de Dieu, parole qui devient chair [77], la réponse à l'initiative divine s'effectue progressivement et s'exprime dans la manifestation collective d'une communauté dont les liens, resserrés par la Parole et dans la réconciliation de l'Offertoire, se nouent dans l'oblation du Christ pour se sceller dans la communion d'un « banquet fraternel » : tous participent sacramentellement au Christ et ne forment plus qu'un seul corps [78] (cfr dans ce sens *Fr.*, n. 113 et 120; *T.*, p. 56; *Ma.*, p. 28).

---

75. C'est le thème même de la lettre pastorale qui présente le directoire : cfr notamment p. 33-35.

76. Il ne faut cependant pas oublier que le Curé aurait avantage à s'appuyer sur les groupes existants et plus formés qui seront le noyau et le ferment de la communauté de culte, centre de toute vie paroissiale.

77. « Chaque sacrifice se termine par un don divin, lorsque nous recevons en nourriture le corps sacrifié du Seigneur; chaque sacrifice commence par un tel don lorsque, dans l'avant-messe, nous recevons la Parole de Dieu ». J. A. Jungmann, *Des lois de la célébration*, p. 24.

78. Voici comment Mgr G. Weskamm exprime la structure de l'action liturgique en fonction de la communauté et en fait les thèmes d'une catéchèse : la communauté est d'abord communion de prière (rites d'entrée), ensuite, com-

La réalité de ces dispositions intérieures, produites mystérieusement par le sacrement, se traduit dans des rites et des signes extérieurs. C'est à ceux-ci que s'attachent les directoires, car c'est par eux que la participation des fidèles à l'action liturgique devient efficace et réelle. « Unissant leurs voix et leurs silences, leurs attitudes et leurs regards, les fidèles expriment, au dehors et ensemble, leur volonté d'offrir le Christ crucifié et de le suivre jusqu'à la mort » (*T.*, p. 31).

Quels seront ces signes? Groupons-les selon la progression classique : attitudes, paroles, actions.

Les attitudes communes manifestent évidemment l'unité et la hiérarchisation de la communauté. Elles sont les interprètes des dispositions intérieures (*Fr.*, n. 127) ; « l'unanimité des voix et des gestes doit refléter celle des esprits et des cœurs » (*T.*, p. 26 et 57). Elles témoignent enfin de l'attention que tous prêtent à l'action sacrée : la messe est une célébration sacramentelle (c'est-à-dire visible) et communautaire. Le fidèle doit donc suivre ce qui se passe à l'Autel, regarder le mystère qui s'accomplit sous ses yeux, l'admirer et rendre grâces (*Fr.*, n. 123).

Les directoires sont d'accord pour distinguer trois attitudes ; ils en déterminent les moments et généralisent ainsi les rubriques concernant les attitudes du chœur à la messe solennelle.

— *L'attitude debout* : exprime la déférence, l'action de grâces, notre condition de ressuscités. Elle sera prise à l'entrée et à la sortie du célébrant, à la proclamation de l'évangile, aux interventions présidentielles (saluts à la communauté, oraisons, préface, Pater) (*Fr.*, n. 128, 133; *Ma.*, p. 27 ; *Na.*, p. 25). *Na.* rappelle également qu'aux messes fériales des temps de pénitence, ainsi qu'aux messes de Requiem, on se met à genoux pendant les oraisons (p. 25 et 39).

— *L'attitude assise* : exprime l'attention réceptive et contemplative. Elle sera prise pendant la proclamation de l'Epître, le chant de méditation, l'homélie et l'offertoire (*Fr.*, n. 129 et 134 ; *Na.*, p. 26 ; *Ma.*, p. 28).

— *L'attitude « à genoux »* exprime la supplication, l'adoration, la pénitence ; elle sera prise de la fin du « Sanctus » à la consécration, facultativement jusqu'au « Pater » et, à la messe lue, pendant les prières au bas de l'Autel, sauf s'il y a un chant d'entrée (*Fr.*, n. 130 et 135 ; *Na.*, p. 25 ; *Ma.*, p. 27).

---

munion de doctrine (liturgie de la Parole), communion d'amour fraternel (offertoire, préparation du sacrifice), communion de sacrifice (oblation par le Christ), communion de table (communion dans le Christ unique : un seul corps) et enfin, ajouterions-nous, communion de vie avec le Christ ressuscité à rayonner dans le monde (rite de clôture) en attendant la communion totale au ciel. *MD*, 1954, n. 37, p. 37. Sur la théologie de la « Messe, rassemblement de la communauté », cfr l'article dense et suggestif de H. M. Féret, sous ce titre, dans *La Messe et la catéchèse*, Lex Orandi, 1947, p. 205-283.

Ces attitudes seront préparées par la catéchèse et guidées par le commentateur (*Fr.*, n. 131; *Na.*, p. 26). Que l'on ait soin, toutefois, de laisser place à une certaine liberté (*Fr.*, n. 126; *T.*, p. 75, note 23).

Les paroles : « La tradition de l'Eglise a toujours attaché une grande importance aux réponses que les fidèles apportent aux souhaits, monitions et prières du célébrant. C'est une des manières par lesquelles s'exprime le sacerdoce des baptisés qui est réel, mais collectif et subordonné, qui s'exerce surtout par mode d'adhésion et de consentement à l'œuvre divine que le prêtre seul peut accomplir » (*Fr.*, n. 137; cfr *T.*, p. 52; *Na.*, p. 23, 24; *Ma.*, p. 23, 24).

La signification des répons (« Amen », « Et cum spiritu tuo », etc.) sera expliquée aux fidèles (*Na.*, *Ma.*, ibid.). Par les répons et les acclamations, les fidèles exercent vraiment leur participation, « qui n'est pas dans le culte chrétien une chose extérieure et sans importance décisive » [79], mais la prière « profondément intériorisée du chrétien » (*Na.*, p. 24) : ils ratifient ainsi les prières présidentielles qui expriment, au pluriel, le culte de la communauté.

Aux messes solennelles ou solennisées, cette participation prendra tout naturellement la forme du chant unanime : le dialogue n'est-il pas d'ailleurs une sorte de chant *recto tono*? « Le chant est devenu un chaînon régulier du schéma fondamental de la liturgie » [80].

Les directoires les plus récents s'inspirent des enseignements de l'encyclique « Musicae Sacrae »; ils distinguent soigneusement entre « messe solennelle » et « messe lue solennisée par des chants ». Dans le premier cas, c'est-à-dire à toute messe chantée, avec ou sans ministres, c'est assez simple : on ne peut omettre la formulation traditionnelle du chant liturgique, le grégorien en latin, chanté par la schola (Propre) ou alterné avec l'Assemblée (Ordinaire). A la messe solennisée par des chants, c'est beaucoup plus complexe. L'Assemblée peut alterner avec la schola les chants brefs de l'ordinaire latin (« Kyrie », « Sanctus », « Agnus Dei ») [81]; elle fera écho à la Parole par le chant de méditation (Graduel, « Alleluia », « Credo »?) en langue vivante; enfin, elle accompagnera les processions d'un chant simple (le plus souvent un psaume à forme responsoriale [82]), exprimant le rythme de cette

79. J. A. Jungmann, *Des lois de la célébration*, p. 51.
80. *Ibid.*, p. 116.
81. Et le chant du *Gloria*? Les Directoires prévoient qu'on puisse en chanter une paraphrase en langue vivante (*T.*, p. 63; *Na.*, p. 43; *Ma.*, p. 34); en tout cas, aux messes lues avec chants, on ne le chantera pas en latin. Idem pour le *Credo*. Quant au *Sanctus* et à l'*Agnus Dei*, *Na.* et *Ma.* en permettent le chant latin; on pourra toujours en chanter une paraphrase en langue vivante.
82. Est-ce à dire que l'emploi du psaume est exclusif? Evidemment, non! Un cantique est parfaitement à sa place dans la messe à condition d'être accordé à l'Action liturgique et de présenter certaines facilités d'exécution en harmonie avec la démarche concomitante. Cfr à ce sujet, entre autres, les articles de J. M. Hum, *Le chant à l'église*, *MD*, 1953, n. 34, p. 101-144; J. Gelineau, *Le cantique populaire en France*, *MD*, 1946, n. 7, p. 113-125 et *Le chant, élément*

démarche essentiellement communautaire. A la procession d'offertoire, toutefois, on peut chanter, sous forme responsoriale, une prière litanique [83].

Nous ne pouvons ici entrer dans les détails de la problématique soulevée par le chant et son choix. Résumons les normes générales données par les directoires : les chants doivent être sobres, adaptés et de qualité (*Fr.*, n. 139, et 149 à 161 ; *T.*, p. 55 ; *Na.*, p. 26 à 28 ; *Ma.*, p. 25 à 26). Insistons cependant sur le fait qu'il ne faut pas trop vite escamoter les acclamations brèves et les chants de procession où l'unanimité s'exprime et se renforce. Si l'assemblée exprime son adhésion à l'action sacrée par des paroles, acclamations ou chants, elle le fait aussi, et encore plus, par le « silence communautaire », « silence de plénitude, qui unit des frères et emporte leur âme jusqu'à Dieu » [84]. Les directoires le rappellent avec force (*T.*, p. 32 et 75 ; *Na.*, p. 65 ; *Ma.*, p. 26 reprenant *Fr.*, n. 49). C'est pour amener à « ces moments essentiels du sacré », comme le dit quelque part le P. Roguet, que doivent conspirer les chants, les commentaires, les lectures, la prière présidentielle elle-même qui entraînent l'assemblée. Ces moments coïncident d'ailleurs avec les temps forts de l'action : démarche collective approfondie et particularisée par chacun avant d'être « collectée » par le célébrant, action de grâces après la communion, et, surtout, la grande prière eucharistique inaugurée par la préface [85].

Les gestes et les démarches : nous avons en vue ici les processions d'entrée, d'offertoire, de communion et de sortie. Elles matérialisent en quelque sorte le passage au Seigneur et évoquent, de façon expressive, l'ascension du peuple de Dieu vers le Ciel [86]. Ces processions ne grouperont pas toujours tous les fidèles — il faut tenir compte des circonstances locales —: elles partent en général du fond de l'église et montent à l'autel [87].

La procession d'entrée ne peut s'adjoindre la totalité de l'assemblée que très rarement (p. ex. le dimanche des Rameaux).

De même la procession d'offertoire ne comporte plus la participation

---

essentiel de la célébration du culte, MD, 1949, n. 20, p. 42-63. Les livrets de participation dont nous parlerons ci-dessous ainsi que : *Cantiques et Psaumes, CPL,* 1957, contiennent des psaumes *et* des cantiques. Notons qu'un supplément à une récente réédition de l'*Hosanna* (Fayt) donne une sélection des cantiques traditionnels en Belgique susceptibles de convenir à la messe lue avec chant.

83. Cfr J. Gelineau, *Les chants de procession, MD,* 1955, n. 43, surtout p. 77 et suiv. *Na.* recommande que les répons à chaque demande de la litanie soient toujours chantés par le peuple (p. 59, note a).

84. Card. Suhard, *Le sens de Dieu,* p. 43.

85. Cfr ce que dit Jungmann sur la prière silencieuse dans le schéma fondamental de la liturgie : lecture, chant, prière silencieuse, collecte, *Des lois...,* p. 89 et suiv., et p. 168.

86. Cfr Doncoeur, *Sens humain des processions, MD,* 1955, n. 43, p. 29-36.

87. Est-il besoin de remarquer que la procession de sortie suit matériellement l'ordre inverse, mais qu'elle a fondamentalement une signification identique?

physique des fidèles (sauf à la traditionnelle offrande des messes de funérailles). Ils y sont cependant activement associés par la quête, dons en nature ou en espèces (*Fr.*, n. 147, 148; *T.*, p. 69, note 16; *Na.*, p. 36 et 37; *Ma.*, p. 29).

La procession de communion sera organisée impeccablement. Soucieux de la liberté de chacun, on s'efforcera cependant d'en faire une manifestation de joie communautaire, respectueuse (génuflexion, avant et après avoir communié, communion à genoux, accidentellement debout (*Fr.*, n. 121)) et rapide (en cas d'affluence, le célébrant se fera aider pour la distribution). On éduquera les fidèles à une exécution d'ensemble qui évitera flottements et embouteillages (montée par le centre, par exemple, retour par les bas-côtés, génuflexions synchronisées, etc. (cfr *Fr.*, n. 115-121; *T.*, p. 79, note 31; *Na.*, p. 72; *Ma.*, p. 28, 29).

La procession de sortie, où tous les fidèles prendront place, dans la mesure des possibilités locales, remplacera avantageusement la cohue habituelle.

Attitudes, paroles et démarches communes : et le missel? Question épineuse que seule résoudra l'expérience concrète et prolongée des pasteurs. Nécessaire pour préparer la messe en famille ou lui faire écho, l'est-il encore pour suivre les prières présidentielles et les chants de la schola ou pour alimenter la prière personnelle, — comme le souhaitent les directoires —; ou bien est-il superflu, spécialement à la messe lue, où sont prévues à cet effet des monitions discrètes pendant la prière eucharistique du canon? Auxiliaire de la célébration, comme tous ceux dont nous avons spécifié le rôle, il doit obéir à la grande loi qui règle toutes les modalités de participation : ne jamais détourner de l'action liturgique, et donc de l'autel et du célébrant. En tout cas, on éduquera progressivement les fidèles à ne pas faire usage du missel, pendant que tous écoutent les lectures, répondent au célébrant ou chantent (*Fr.*, n. 143-146; *Ma.*, p. 24-25). A côté du missel, les directoires recommandent l'emploi d'un livret de participation [88] ou de manuels paroissiaux

88. Il y a beaucoup de livrets de participation et cette multiplication est nécessaire tant que la confrontation des opinions des liturgistes, et surtout des pasteurs, expérience faite, n'aura pu aboutir à une certaine unification. Parmi ceux-ci, signalons « *La parole et le Pain* » de l'Abbé J. Frisque, diffusé par les centres diocésains (remarquable introduction doctrinale, schéma trop sommaire de commentaire, présentation typographique, pas toujours très heureuse, de l'Ordinaire de la Messe, parolier de psaumes et de cantiques), et « *Réunis autour du Seigneur* » du Chœur des Landes, édité par Foyer Notre-Dame (184, rue Washington, Bruxelles) (une première partie présente le texte latin-français de l'Ordinaire, et, en regard, un schéma de catéchèse et de commentaires, donnant le sens des rites; une deuxième partie fournit un cantoral avec une sélection de chants — la brochure contient une trentaine de chants, paroles et musique —; une troisième partie propose quatre messes dont le commentaire, les monitions, les chants et le schéma de l'homélie ont été entièrement élaborés).

unifiés [89], qui « rendront possibles les différentes formes de participation à la messe ».

III. DIRECTIVES PARTICULIERES

Examinons maintenant l'application des principes et des normes, analysés ci-dessus, aux différentes formes concrètes que peut revêtir la célébration de la messe. Ces formes se rattachent toutes à deux modes traditionnels : la grand-messe et la messe lue, vulgairement appelée « messe basse ». La grand-messe peut être messe solennelle (avec diacre et sous-diacre) ou messe chantée (sans ministres, avec thuriféraire, si l'indult le concède). Les Directoires les mentionnent toutes deux et leur conservent cette dénomination.

Les Directoires de Belgique présentent deux formes de « messe lue » :

1) la messe lue avec chants de l'assemblée, que *T.* appelle « messe lue » tout simplement et *Na.* « messe basse solennisée par des chants » ;

2) la « messe lue sans chants », appelée par *Na.* « Messe basse sans chants » et que *T.* ne mentionne pas. Elle se situe dans la ligne de la « messe dialoguée » bien connue.

Il serait souhaitable qu'on en arrive le plus tôt possible à une parfaite unité de vocabulaire.

Nous nous sommes ralliés volontiers à la terminologie de *Malines*. Le vocable « messe basse » n'est qu'un succédané du terme « messe lue ». Par ailleurs, la forme de célébration qu'il désigne, n'est plus retenue explicitement par les Directoires, dès là que la communauté se trouve suffisamment représentée à la messe [90].

Parmi ces formes de célébrations, l'Église accorde la primauté à la grand-messe [91]. Pastoralement, toutefois, les deux formes de « messe lue » se prêtent mieux à l'initiation progressive des fidèles et à une participation plus active. *Bo.*, *T.* et *Ma.* en conviennent explicitement. C'est par elles qu'il conviendrait donc de commencer, mais sans « laisser dans l'ombre la messe chantée ou solennelle... Pareille situation,

89. Ainsi, par exemple, en France : le missel communautaire de l'abbé Michonneau, le missel des dimanches et fêtes (Missel rural), le Missel des Jeunes de Versailles.

90. Sans doute, *T.* demande-t-il « de ne pas appliquer intégralement à chaque messe le cérémonial présenté par le Directoire, de le réserver pour une ou deux messes, le dimanche et les jours de fête et en certaines circonstances spéciales... », mais, d'autre part, il entend bien que l'esprit de participation communautaire soit vécu à l'occasion de toutes les célébrations liturgiques, même les plus simples ! Cela n'implique-t-il pas la nécessité d'assurer pour chaque messe un minimum de gestes ou de dialogues, d'y doubler Épître et Évangile (*T.*, p. 84) ? Aux prêtres obligés de célébrer avec assistance réduite au seul servant, *Fr.* rappelle la légitimité et la valeur communautaire des messes dites privées (*Fr.*, n. 212).

91. « Le type parfait de la messe communautaire paroissiale est la Grand-Messe paroissiale » (J. Rabau, *La Sainte Messe de la communauté paroissiale*, Principes et Méthodes, Louvain, 1956, p. 4).

si elle s'imposait momentanément, ne pourrait être acceptée comme définitive, mais comme une étape destinée à permettre une participation plus active à la liturgie solennelle » (*T.*, p. 50) [92].

Nous n'entrerons pas dans le détail de chacune de ces célébrations. Qu'il nous soit permis de grouper nos réflexions autour de la messe lue avec chants de l'Assemblée. C'est la forme la plus récente, mais elle plonge ses racines dans la plus ancienne tradition liturgique de la messe ; ses éléments sont particulièrement aptes à susciter et à nourrir chez les fidèles une participation plus active et plus communautaire. Mise en vedette par Mgr Lercaro, elle fut officiellement introduite en Belgique par Mgr Himmer.

Il nous a paru opportun de faire la comparaison des normes pratiques fixées par les Directoires belges à cette célébration, en prenant *Ma.* comme point de référence. Voici, schématisé, le résultat de cette confrontation. Les notes communes sont résumées par nous en tête de paragraphes ; les divergences sont chaque fois signalées en retrait et en petit texte. En note, nos réflexions.

LA MESSE LUE AVEC CHANTS DE L'ASSEMBLEE

I. L'ENTRÉE.

1. — Monition introductrice à la messe et au chant d'entrée. *D.* [93]

2. — Procession d'entrée (acolytes, lecteurs, célébrant). *D.*

Na. donne la faculté de faire partir cette procession du milieu de la nef ou du fond; *T.* précise : du fond, si possible.

3. — Chant d'entrée (*) *D.*
ou récitation collective du Confiteor (**) (*G.*)

(*) *T.* et *Na.* précisent : il s'inspirera de la liturgie du temps et du jour; *Ma.* et *Na.* font mention de sa forme : refrain ou antienne repris par l'assemblée; *Na.* souhaite la forme responsoriale.

(**) *Ma.* spécifie : en latin ou en langue vivante; *T.* envisage même parfois, outre la récitation collective du *Confiteor*, le dialogue de toutes les prières au bas de l'Autel. *Na.* ne fait même pas mention du *Confiteor*.

4. — *Kyrie* alterné avec le célébrant ou chanté (formule brève) *D.*
en latin.

T. préfère réserver le chant latin à la grand-messe; *Na.* en accepterait une brève paraphrase en langue vivante.

5. — *Gloria* récité en même temps que le célébrant, en latin ou *D.*
en langue vivante, ou chanté en langue vivante (paraphrase)

Na. en autorise le chant latin (formule brève); *T.* permet aux fidèles de l'alterner entre eux.

---

92. Cfr l'ordre de progression pratique indiqué par *Ma.* : 1) messe lue sans chant; 2) messe lue avec chants; 3) messe chantée et messe solennelle (p. 11).

93. *D.* = debout; *A.* = assis; *G.* = à genoux.

6. — Collecte *D.*

a) Dialogue préliminaire.

b) Invitatoire et moment de silence.

T. ne mentionne pas le temps de silence et permet de remplacer l'invitatoire par une traduction pure et simple [94]; *Na.* précise que ce temps de silence, facultatif pour lui, est un temps de prière.

c) Prière présidentielle.

d) Ratification : R./*Amen*.

N.B. — Au cas où il y aurait plusieurs oraisons, *Ma.* et *T.* précisent que seule la première est à souligner; *Na.* permet de les souligner toutes.

II. LA LITURGIE DE LA PAROLE.

1. — Epître *A.*

a) Monition introductrice.

T. permet de la transposer après la lecture de l'Epître; qu'on n'y voie pas une première homélie car le commentateur n'est pas le prêtre célébrant.

b) Proclamation de l'Epître « doublée » en langue vivante.

Na. demande au célébrant de synchroniser sa lecture avec la proclamation du lecteur.

c) Acclamation ou Chant responsorial [95].

2. — Evangile : *D.*

a) Monition introductrice.

T. et *Na.*, seuls, la mentionnent.

b) Dialogue préliminaire.

c) Proclamation en latin.

d) Seconde proclamation de l'Evangile, en langue vivante, par le célébrant lui-même, tourné vers l'assemblée.

Ma., *T.* et *Na.* autorisent à « doubler », parfois, comme pour l'Epître.

3. — Homélie. *A.* [96]

---

94. Cette double caractéristique de *T.* reviendra à la Secrète et à la Postcommunion. Le premier point est une omission, sans doute involontaire; quant au second, si le Directoire avait paru plus tard, la formule de l'Invitatoire une fois bien ancrée dans la pastorale liturgique, il n'aurait plus suggéré cette traduction.

95. Nous permettra-t-on de préciser qu'un chant responsorial, tout à fait indiqué après la proclamation de l'Epître, n'est vraiment pas incompatible avec une acclamation brève, rattachée immédiatement à la lecture. Nous souhaiterions donc pouvoir résumer les Directoires en écrivant : « acclamations *et* chant responsorial ». — Par « texte inspiré par le Graduel ou par le verset de l'Alleluia », *Na.* envisage-t-il autre chose qu'un chant responsorial?

96. *Ma.* ne précise pas : nous le supposons d'accord...

4. — *Credo* : cfr le *Gloria*. *D.*

Na. parle ici de « chant », en langue vivante, et non de « paraphrase ».

III. LA LITURGIE EUCHARISTIQUE.

A. — *l'Offertoire.*

1. — Dialogue préliminaire [97]. *A.*

2. — Rites d'Offertoire. *A.*

a) Monition introductrice.

b) Procession.

T. et *Na.* mentionnent, seuls, la grande procession; *T.* ne la souhaite qu'occasionnelle, préférant la réserver à la grand-messe. *Na.* en parle comme d'une discrète mise en valeur de l'offertoire. Tous deux y rattachent la quête dont le produit sera déposé dans le chœur, mais jamais sur l'autel; id. pour les dons en nature [98].

c) Chant d'offertoire (cantique, psaume ou prière litanique) à terminer avant l'*Orate fratres*.

T. met la prière litanique en rapport avec le livre d'intentions des fidèles; *Na.* souhaite que soient chantés les répons de la prière litanique.

d) Dialogue de l'*Orate fratres*.

Ma. autorise l'Assemblée à répondre en langue vivante; *T.* ne précise rien au sujet de ce dialogue; *Na.* en réserve le répons, soit aux fidèles, soit aux servants.

e) Secrète.

a. — invitatoire.

T. permet une traduction pure et simple de l'oraison.

b. — silence et ratification : R./*Amen*.

---

97. *Na.* a jugé bon d'intégrer ce dialogue que nous appelons « préliminaire » à la fin de la Liturgie de la Parole. Cette option est historiquement justifiable.

98. On peut toujours parler de Procession d'Offertoire : les acolytes, qui transportent les burettes de la crédence à l'autel, en font une. *T.* et *Na.* veulent restaurer la grande Procession d'Offertoire décrite largement dans *T.*, p. 68, 69, 70 et 71. Sagement, *T.* précise qu'il ne faut pas abuser des rites de procession au cours de la messe lue (p. 68).

Trois suggestions à ce propos : — ne pourrait-on pas mettre davantage en évidence la petite procession des acolytes; leur inculquer un pas « processionnel », ajouter au vin et à l'eau déposé sur une crédence dressée bien en évidence, les hosties, grande et petites, à consacrer au sacrifice eucharistique;

— chaque fois qu'il y a quête, il y a lieu, nous semble-t-il, d'en rassembler le produit auprès de l'autel, au moment de l'offertoire;

— sauf raisons de commodité, telle que l'évaluation plus facile du nombre des hosties à consacrer, est-il souhaitable que les fidèles apportent eux-mêmes leur hostie au moment de l'Offertoire? Cette façon de faire paraît peu en harmonie avec le rite de la fraction et du partage du Pain consacré. Cfr Dom Capelle, Débat sur l'offertoire, dans *La Messe et la catéchèse*, Lex Orandi, 1947, p. 177.

B. — *La grande prière du sacrifice eucharistique.*

1. — Monition introductrice. *A.*

2. — Préface. *D.*

a) Dialogue préliminaire.

b) Proclamation présidentielle.

T. souligne le silence de l'Assemblée.

c) Acclamation du Sanctus-Benedictus : cfr le *Gloria.*

Ma. et ***Na.*** cependant en permettent le chant latin; ***Na.*** autorise les fidèles à le dialoguer entre eux, en langue vivante.

N.B. — Sauf ***T.***, qui n'en dit mot, les Directoires souhaitent que le célébrant en attende la fin avant de commencer le « Te igitur... ».

3. — Action. *G. (D.)*

a) Communion dans l'adoration et le sacrifice.

L'aider de discrètes monitions à restreindre le plus possible mais progressivement;

Na. n'en fait cependant nulle mention; ***T.*** permettrait de recommander des intentions, au moment du « memento », le jour où il n'y aurait pas de prières litaniques [99].

b) Ratification finale.

a. — Monition introductrice.

Ma. et ***Na.*** la présentent comme facultative; ***T.*** précise : occasionnellement.

b. — R./*Amen.*

C. *La Communion.*

1. — Préparation. *D.*

a) *Pater*

a. — monition introductrice.

T. et ***Na.*** n'en font pas mention.

b. — prière présidentielle [100].

Ma., seul, en autorise, à la messe lue, la récitation latine commune avec le célébrant ou sa prière en langue vivante.

c. — R./*Sed libera...*

---

99. N'est-ce pas risquer de distraire l'assemblée de l'action eucharistique? Les jours où il n'y aurait pas de prières litaniques, ne pourrait-on pas résumer les intentions particulières dans la monition-invitatoire de la Secrète et le temps de silence qui suit?

100. La réforme est importante : *Ma.* nous permet, à la messe lue, de ne plus considérer le Pater comme une prière présidentielle. Un certain flottement s'était déjà manifesté à ce sujet dans les Directoires diocésains de France (p. ex. Nancy, Carcassonne, Cambrai). *Ma.*, à la messe lue seulement (p. 37 et 41) et, tout récemment, *Munich* (cfr *PL*, 1957, n. 6, p. 505) autorisent les fidèles à réciter le Pater en latin avec le célébrant, ou à le prier avec grand respect, en langue vivante, dominés par la récitation latine du célébrant (Munich). Souhaiter connaître les raisons de cette innovation, serait-ce indiscrétion de notre part? *T.* et *Na.* font précéder cette prière d'une monition introductrice; rappelons à ce propos qu'il conviendrait peut-être de remettre en valeur, en la donnant en langue vivante par exemple, une des rares monitions officiellement conservées par la liturgie romaine : « Praeceptis salutaribus moniti... ».

b) Dialogue de Paix.

Ma. n'en fait pas mention.

c) Acclamation de l'*Agnus Dei*, chanté ou récité, en latin ou en langue vivante. *D.* [101]

T. ne mentionne pas le chant latin mais il permet, comme *Na.*, un dialogue, en langue vivante, par les fidèles répartis en deux chœurs; il demande de ne pas prolonger cette acclamation aux dépens de la préparation à la communion.
Na. en permet aussi une paraphrase chantée en langue vivante.

d) Monition préparatoire. *G.*

Ma. n'en fait pas mention mais donne la faculté de lire une des prières avant la communion. *Na.* donne la même faculté mais permet d'intercaler une autre monition immédiatement avant le chant de communion [102].

e) Rites pénitentiels. *G.*

Ma. fait réciter par les fidèles, en latin ou en langue vivante, les trois « Domine non sum dignus » qui suivent les prières d'absolution; *T.* demande à l'assemblée de s'unir déjà à ceux qui précèdent la communion du célébrant; il fait ensuite réciter le « Confiteor » par les acolytes; *Na.* prescrit la récitation du « Confiteor » par les fidèles ou par les servants; il demande de répondre aux absolutions et, si possible, de réciter ensemble, et en latin, les trois « Domine... ».

2. — Communion

a) Procession *G.*

Ma. et *Na.* n'en font pas mention explicitement.

b) Chant de communion. *G.*

Ma. donne sa préférence à la répétition, par l'assemblée, d'une antienne du psaume de communion chanté par la schola ou par un ou deux solistes.

c) Action de grâces silencieuse durant les ablutions. *G.*

Na. n'en fait pas mention.

d) Postcommunion [103] *D.*

a. — dialogue préliminaire

b. — invitatoire et moment de silence.

T. ne mentionne pas le temps de silence et permet de remplacer l'invitatoire par une traduction pure et simple.

c. — prière présidentielle

d. — ratification : R./*Amen.*

IV. LES RITES DE CLÔTURE.

1. — Dialogue de congé *D.*

2. — Bénédiction — R./*Amen.* *G.*

---

101. *T.* fait s'agenouiller pour l'*Agnus Dei.*

102. Lire une des prières avant la communion, puis ajouter une monition avant le chant de communion, n'est-ce pas excès? De la prière ou de la monition, c'est la seconde que nous préférons : elle peut être orientation à la fois de la prière et du rite.

103. *T.* ne détache pas aussi nettement que nous les rites de clôture. C'est ainsi que sous la rubrique « L'Action de grâces communautaire et la Conclusion », il place, en tout premier lieu, la Postcommunion qu'il détache de la Communion proprement dite.

3. — Chant et procession de sortie *D.*

T., seul, suggère cette procession; il ne la considère d'ailleurs que comme occasionnelle. *Ma.* et *Na.* demandent que le chant de sortie soit court pour permettre aux fidèles de prolonger leur action de grâces après la messe; tous deux permettent de le commencer avec le dernier évangile. *T.* recommande aussi la prolongation de l'action de grâces privée après la messe. Il fait commencer le chant de sortie après le « Deo Gratias » final de l'évangile.

Ce schéma est très révélateur de l'unité fondamentale des directoires de Belgique. Leurs divergences ne portent que sur des points mineurs; parfois, cependant, les tâtonnements qu'elles manifestent sont, pour les compétences, invitations à la recherche de solutions plus profondes et vraies; ces points en souffrance nous semblent être surtout la Pastorale de l'« Orate Fratres », celle des rites pénitentiels avant la Communion et celle de l'Action de grâce (sens restreint).

Monsieur Delespesse note justement que l'« *Orate fratres* » est difficile et peu populaire (p. 39). Il constate que, s'adressant d'abord au presbytérium et aux ministres, cette invitation fut, très tôt, considérée comme adressée à l'Assemblée (p. 35); il demande de l'assimiler à l'« Oremus » de nos collectes et donc de la faire suivre d'une prière silencieuse que le prêtre recueillerait dans la Secrète. N'est-ce pas, pour sauvegarder l'histoire, adopter une solution qui n'a rien d'historique? Pourquoi ne pas en revenir à l'usage primitif : réserver cette invitation aux ministres... et, durant ce temps, fixer l'attention des fidèles autour de la secrète qui « collecte », pour les présenter au Seigneur, les grandes intentions de la prière litanique et les intentions plus particulières formulées dans le silence de la prière?

Les *rites pénitentiels,* ou bien sont personnels au célébrant (la triple invocation « Domine non sum dignus... » qu'il récite avant de se communier), ou bien n'appartiennent qu'accidentellement à la messe (*Confiteor* et absolution, repris au rite de communion des malades), ou bien ne remontent qu'au XVII[e] s. (*Ecce Agnus Dei...*, doublet de l'hymne *Agnus Dei,* et les *Domine non sum dignus*). Il apparaît clairement qu'il ne faut pas demander à l'Assemblée de reprendre à son compte la triple invocation propre au célébrant. N'y aurait-il pas lieu de supprimer les sonneries à ce moment de la Messe? Monsieur Delespesse les souhaite très discrètes (p. 84). Quant au reste, souhaitons que les spécialistes soumettent à la Hiérarchie une solution simple et traditionnelle, p. ex. dans la ligne de la simplification déjà réalisée pour le Jeudi Saint.

Selon la lettre de « Mediator Dei », les directoires s'appliquent à sauvegarder l'*Action de grâce des fidèles* (sens restreint) et sa prolongation après la messe. Pour assurer cette prière déjà commencée durant les ablutions ni *Ma.* ni *Na.* n'envisagent la possibilité d'une procession de sortie; ils insistent d'autre part sur la brièveté du chant de sortie. Serait-il difficile, du moins les jours où serait organisée une procession de sortie, d'étendre progressivement la durée du temps de silence introduit par l'invitatoire de la Postcommunion et d'éduquer les fidèles à profiter de ce long moment pour rendre grâces plus personnellement? Cette solution est notamment retenue par le récent directoire de Munich [104]. Reconnaissons avec *Ma.* et *Na.,* qu'il est tout normal de faire commencer le chant de sortie avec le dernier Evangile.

Pouvons-nous enfin relever deux omissions?

1° Nous ne trouvons nulle part la mention d'une Acclamation après l'Evangile.

104. *PL,* 1957, p. 505.

Il en existe de magnifiques. Très brève, elle peut être une heureuse transition (prière et détente) entre la proclamation de l'Evangile et l'Homélie.

2° Au chapitre des monitions, nous nous étonnons de ce qu'aucun directoire ne propose de monition introductrice à l'*Ite Missa est*! Celle-ci préparerait aussi le chant de sortie et mettrait bien en évidence le lien entre la Messe et la vie quotidienne.

A côté de cette messe lue avec chants, *Ma.* et *Na.* placent la messe lue sans chants. *Ma.* la présente même comme la première étape à réaliser immédiatement après l'effort de catéchèse préliminaire (p. 11). *Na.* prévoit qu'au début, ces deux formes de messe lue s'entremêleront, tant est facile le passage de l'une à l'autre. Pratiquement, seul le chant les distingue; sa présence consacre la supériorité de l'une sur l'autre.

Dans la messe lue sans chants, les chants processionnaux et le psaume graduel sont remplacés par la traduction du Propre; les chants tirés du commun sont alternés en latin (*Kyrie*) ou récités (*Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei* [105]) en latin avec le célébrant ou en langue vivante. Tout le reste est maintenu; *Na.* donne même la faculté d'insérer une prière litanique au moment de l'offertoire [106].

La messe solennelle, avec ou sans ministres, ne nous retiendra pas longtemps : à partir de la messe lue avec chants, il est facile de préciser ce qui différencie ces deux modes de célébration.

L'amélioration pastorale apportée par les directoires à la grand-messe traditionnelle est, avec la faculté de proclamer Epître et Evangile en langue vivante après leur chant latin (le « doublage » de l'Epître est permis à la messe chantée), l'introduction des mêmes monitions qu'à la messe lue. Innovation importante. Les pasteurs, soucieux de mener jusqu'au bout leur effort de pastorale liturgique, se doivent d'en tenir compte : c'est seulement à cette condition que la messe solennelle revêtira pour les fidèles la primauté que lui octroie l'Eglise : « Si l'on s'interdit à la grand-messe tout effort de pastorale liturgique pour se borner rigoureusement à l'accomplissement matériel des rubriques, la grand-messe sera désavantagée aux yeux des fidèles par rapport à des messes moins strictement liturgiques qui paraîtront plus vivantes et plus adaptées » (*Fr.*, n. 173).

Les monitions prévues par les directoires sont, à l'une ou l'autre exception près, celles de la messe lue avec chants : *Ma.* n'en prévoit pas pendant le Canon; *T.* n'en mentionne pas pour introduire l'« Amen final » de la Grande prière du sacrifice Eucharistique, mais *Ma.* la permet. Particularité de *T.*, bien dans la ligne de la tradition : fa-

105 Les fidèles peuvent aussi réciter ces quatre cantiques en langue vivante.

106. Les messes dites « en chœurs parlés, pseudo liturgie qui masquent souvent la liturgie authentique » (*Fr.*, n. 207), ne figurent pas au catalogue des Directoires. En plus de l'*Imprimatur*, *Fr.* demande une approbation spéciale du texte par l'Ordinaire (ibid.; cfr aussi *T.*, p. 54).

culté est donnée au Diacre d'adresser lui-même ces monitions au cas où un commentateur ferait défaut!

La grande différence est évidemment l'absence de chants en langue vivante à la messe solennelle ou chantée [107]. L'exécution des chants du Propre est confiée à la Schola; autorisation est donnée d'ajouter, à l'Introït [108] et à la Communion, des versets du Psaume correspondant en reprenant l'Antienne comme refrain [109]. Les chants du Commun sont alternés entre la Schola et l'Assemblée [110]. Après la récitation des prières pour le Roi ou de suite après la Bénédiction, si ces prières ne sont pas récitées, les directoires autorisent un chant français d'action de grâces [111].

Na. et *T.* prévoient une procession d'Offertoire à laquelle *T.* permet au sous-diacre de participer. *T.* suggère que le commentateur « propose à ce moment quelques intentions de prières [112] ».

CONCLUSION

Confusions et déviations guettent le mouvement liturgique : innovations successives sous prétexte de s'adapter toujours plus, immobilisme soi-disant respectueux de la tradition, ou encore empirisme de juste milieu « où la seule règle imposée est une vague peur d'aller trop loin qui ne se précise et ne se définit qu'en devenant plus simplement la peur du bâton [113] ». La racine commune de ces déviations est bien souvent la méconnaissance de la théologie et de l'histoire des rites, sources de la réflexion pastorale : on va de l'avant, on reste

---

107. *Na.* permet à l'orgue de jouer la « Pièce d'offrande » après le chant de l'Offertoire. Il recommande un jeu discret et recueilli durant le Canon au cas où l'on estimerait ne pouvoir l'omettre. De toute façon, l'orgue doit cesser pendant les deux consécrations. — *T.* recommande un jeu très doux pendant le Canon.

108. *Ma.* et *Na.* suggèrent un autre mode d'allongement : répéter l'antienne d'Introït entre le verset du psaume et le *Gloria Patri.*

109. *Fr.* le permet aussi pour l'Offertoire (n. 176). Où trouver les psaumes correspondant aux antiennes d'Offertoire et de Communion, lorsque celles-ci ne sont pas extraites du psautier? *Na.* promet des indications concernant les psaumes de communion (p. 72, a). *T.* en donne la liste complète (p. 103).

110. Il faut noter ici que jamais *Na.* ne fait de distinction entre Schola et Assemblée.

111. *Fr.* permet déjà un chant d'entrée en langue vivante avant l'Introït latin (n. 179). Ne pourrait-on pas souhaiter la faculté d'introduire aussi un processionnal d'Offertoire et de Communion, en langue vivante, après le chant latin? Question d'un mal-pensant : en référant p. 97, note 65 au n. 33 du Directoire des messes lues, *T.* autoriserait-il, in obliquo, un chant de communion en langue vivante?

112. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse ici d'une vraie prière litanique.

113. L. Bouyer, *Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie, MD,* 1954, n. 40, p. 90. Cfr, dans le même sens, les récents éditoriaux de Dom Vandenbroucke, *QLP,* 1957, n. 2 et 3.

en arrière, en confondant ce qu'il est permis de faire et ce qui se fait. On est à soi-même son propre directoire.

Il était indispensable que l'autorité prenne les mesures nécessaires. Les évêques belges viennent de le faire. Sagesse suprême qui a compris le sens du juridique : la régulation donne corps à la vie de la communauté.

Est-ce suffisant, diront certains spécialistes? Décisions excellentes, les directoires sont cependant à l'échelon diocésain et manifestent certaines divergences : ne risquent-ils pas d'accroître la confusion et d'aggraver l'anarchie? Pareille réaction se ramène au fond à celle de tel curé bien disposé d'une paroisse rurale. Enthousiasmé par les recommandations épiscopales, il décide de faire commencer la messe paroissiale par une procession d'entrée. Le premier dimanche, c'est magnifique! Le dimanche suivant, c'est consolant! Mais huit jours après, quelle surprise! L'église est vide à l'heure de la messe. Le pasteur inquiet va voir à la porte et trouve ses ouailles qui devisaient sur le parvis. Un brave homme lui dit : « Faites toujours votre procession, Monsieur le Curé! Lorsque vous aurez fini, nous viendrons! » Devant pareille réponse, le curé revint bien vite aux bonnes vieilles habitudes, jurant qu'on ne l'y reprendrait plus!

Le spécialiste alarmé et le bon curé ont-ils pris suffisamment les directoires au sérieux? Le premier en a peut-être fait une lecture rapide et n'en a pas vu l'exacte portée ou l'opportunité; le second les a peut-être aussi lus trop vite et n'a pas compris qu'ils lui demandaient précisément un effort d'information personnelle, de catéchèse adaptée et d'application progressive.

A qui se donne la peine d'étudier quelque peu les directoires se révèle d'abord l'unité pratique de leurs prescriptions. Celui qui ensuite les replace dans l'ensemble de l'histoire des rites et de la théologie s'apercevra bien vite de leur unité réelle, fruit d'une inspiration toute « traditionnelle », au sens plénier du terme. Alors, pourquoi se désespérer devant la soi-disant carence de l'autorité qui n'a pas fait assez, ou se décourager devant une intervention qui vient limiter ou déranger une pastorale sclérosée? Les directoires existent : partons de là et consacrons-y notre effort de pensée et de mise en œuvre.

Est-ce à dire que tout soit parfait? Qu'il nous soit permis de faire le bilan de notre inventaire.

Caractérisons d'abord chacun des documents. *Fr.* est remarquable par son essai de présentation doctrinale et les documents qu'il apporte, mais il ne donne aucune structure complète de l'Action liturgique. Pour l'assimiler et l'expliquer dans leur catéchèse, les pasteurs s'y retrouveront-ils dans des considérations par ailleurs suggestives? Les directoires belges, plus réalistes et s'adressant à des communautés plus restreintes, ont eu davantage le souci d'une application immédiate et

bien définie ; chacun a son cachet particulier. *T.* se distingue par son idéal d'incarnation chrétienne, mais sa terminologie n'est pas encore au point. Il est vrai qu'il a paru le premier ; les autres ont profité de son expérience et ont pu le préciser, sans avoir dû changer quoi que ce soit de ce qu'il avait dit. *Na.* est le plus doctrinal et le plus biblique ; son plan toutefois ne rend pas sa consultation aisée. Catéchèse, prescriptions pratiques pour tous les types de messe sont noyées dans des chapitres successifs, calqués sur les grandes divisions de la messe. Ce qui entraîne des répétitions incessantes et l'adjonction de tableaux synoptiques. Pour retrouver certaines indications, il faut voyager beaucoup dans ces cent pages et passer du texte aux notes rejetées à la fin. Dernier venu, *Ma.* est un manuel pratique très clair, prêt à être utilisé. Sa terminologie et ses divisions sont bien fixées. Mais il a les défauts de ses qualités : il ne se suffit pas à lui-même et devrait être doublé d'un livret qui donnerait aux pasteurs les éléments doctrinaux susceptibles de nourrir leur réflexion et leur catéchèse.

Respectueux de leur unité, apprécions ensuite les directoires dans leur ensemble. Ils marquent une étape importante dans l'histoire du renouveau liturgique. Prenant position officiellement, ils font aboutir les récents efforts d'approfondissement doctrinal et universalisent ce qu'il y a de valable dans les expériences tentées. On n'a plus le droit de se désintéresser de ce progrès. Mais ne pourrait-on pas déplorer une lacune : le manque de synthèse doctrinale les a empêchés de rendre immédiatement sensible le cadre théologique et historique auquel ils se réfèrent. Le sens et la raison d'être de leurs normes ne se découvrent qu'après un travail patient. Mangés par leurs préoccupations pastorales quotidiennes, les prêtres auront-ils le temps et le moyen de se livrer à pareille œuvre de réflexion? Pourront-ils replacer les prescriptions dans la tradition liturgique, ce lieu théologique que constitue l'accomplissement traditionnel des rites de l'Eglise? Cet article a voulu leur rendre un premier service dans ce sens, mais ne pourrait-on pas émettre le vœu de voir paraître un ouvrage qui rende accessible la somme de nos connaissances sur la messe [114].

Ce bilan ne serait pas complet, si nous ne rappelions pas brièvement les points sur lesquels se marque une certaine hésitation pratique : unité de la terminologie, rites pénitentiels, *Gloria, Orate fratres* et l'action de grâces des fidèles (sens restreint).

Il est encore quelques détails qui appellent une précision ; pouvons-nous à ce propos formuler quelques souhaits que nous soumettons à l'examen des spécialistes et à la sollicitude de l'autorité : cristallisation

114. La commission diocésaine de Tournai a fait un premier pas dans cette voie en éditant la brochure de M. Delespesse, *La Messe.*

de la démarche pénitentielle dans un rite; question de la langue vivante dans la liturgie de la Parole, liée à la création d'un lectionnaire unifié; concession d'un chant français à la procession d'offertoire et de communion à la messe solennelle; prière à haute voix de la secrète ...et du Canon(?), déplacement de la génuflexion après l'« Amen » de la doxologie qui termine la grande prière eucharistique. Il ne s'agit pas, on le voit, de « réformes » au sens fort. La prière traditionnelle de l'Eglise, qu'il ne faut pas changer, serait mieux mise en valeur par un simple aménagement des rubriques.

Quoi qu'il en soit de ce bilan, théologiens, liturgistes et pasteurs auront à cœur de mettre en œuvre les directoires. La « bonne volonté » qui est soumission à l'Esprit ne s'exprime-t-elle pas dans l'obéissance formelle, comme le travail de l'Esprit au sein de l'Eglise se traduit dans les directives de l'autorité? Dans ces conditions, le mouvement liturgique sera vraiment un renouveau ressourcé dans la Tradition. Il ne connaîtra pas les deux attitudes extrêmes que le Père Bouyer caricature avec verve : le « liturgiste », assuré et libre de ses mouvements dans sa soutane à fermeture-éclair, qui aspire à une messe récitée, toute en français, autour d'une table de cuisine, ou le « liturgisant » bien nanti et ami des bienséances ecclésiastiques, qui regrette la belle messe, dévotieuse et décorative, le dimanche à 11 heures...

Les directoires épiscopaux ne pourraient-ils pas les réconcilier?

Eegenhoven-Louvain. Marc COLLEYE, S. J. et Jean RAES, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

Direction spirituelle et Vocation

Pour mener à bien une vocation sacerdotale ou religieuse, il est nécessaire que le directeur spirituel possède, — aujourd'hui plus que jamais peut-être —, une « théologie » de la vocation. En cette matière où la gloire de Dieu est si évidemment intéressée, il doit en effet avoir une réelle compétence non pas dans le sens d'un droit à intervenir, — nous en reparlerons —, mais dans celui de l'exactitude et de l'ampleur de son information théologique, tant sur la nature même de la vocation que sur le sacerdoce et la vie religieuse.

Il lui faudrait également apprendre la science spirituelle si délicate du discernement des vocations et de leur orientation.

Enfin, c'est aussi au directeur spirituel que revient, une fois la vocation décelée et sérieusement éprouvée, le soin de la « cultiver », de l'aider à croître et à mûrir, afin que l'entrée au séminaire ou au noviciat se fasse dans les meilleures conditions souhaitables.

Notre exposé portera donc sur un triple objet : la compétence doctrinale du directeur, son discernement prudent des vocations, la culture de celles-ci.

I

Quelles raisons militent en faveur d'une théologie de la vocation? Pourquoi pensons-nous qu'il soit nécessaire de construire, sur des données solides, une pastorale de la vocation pouvant devenir éventuellement un chapitre de l'enseignement théologique?

Disons-le clairement, nous avons l'impression d'être, dans ce domaine, sur un terrain particulièrement mouvant. Des idées simplistes, une concession à la mode qui définit les états de vie à partir de la vocation baptismale, quelques préjugés... Cela ne suffit pas à tenir lieu d'une théologie sérieuse.

Par ailleurs, certaines abstentions, certaines manœuvres que l'on peut taxer de criminelles, s'autorisent d'une vague notion prédestinatienne, où entre un certain fatalisme : « On a beau faire, c'est son idée »..., ainsi disent nos braves gens pour justifier leur résignation devant la vocation de leur enfant. Et certains usent du même principe pour excuser leur refus d'intervenir ou leur attitude de persécuteurs : « S'il a la vocation, elle aboutira ».

D'autres encore, et ils ne sont pas tellement rares, paraissent confondre la vocation avec sa manifestation subjective. Et pour sauver l'enfant d'une vocation « guet-apens », ils le mettent à l'abri de toute influence suspecte. C'est alors l'éducation sans idéal, le refus de tout

engagement apostolique. Et l'on aboutit à des aberrations comme celle-ci : « Jusqu'à mes fiançailles, j'ai eu peur d'avoir la vocation ».

Cela peut faire sourire. Mais si l'on va au fond des choses, on se trouve devant un problème théologique des plus ardus : celui des rapports de la liberté et de la grâce.

Tout nous permet de penser que la synthèse réalisée au plan de la grâce, il faut que nous la réalisions ici. C'est donc une véritable théologie à élaborer sur l'*économie* de la grâce de vocation.

Cela éviterait bien des timidités qui sont, en fait, autant d'erreurs théologiques, précisément parce qu'elles revendiquent un régime d'exception là où il ne devrait pas y en avoir : l'économie chrétienne de la grâce réclame, en effet, que l'on ne minimise pas le rôle de l'Eglise et des causes secondes.

L'expérience nous le montre à chaque pas, ces causes secondes ont un rôle considérable. Rôle bienfaisant ou néfaste, selon que l'on sait les utiliser ou les négliger.

Il est important de noter ici qu'elles jouent sur deux registres : registre personnel et registre social. Et c'est une erreur de les séparer. Pourquoi, par exemple, ceux qui croient le plus fermement à l'importance de l'intervention personnelle, — à en juger par l'audace de leurs méthodes de recrutement —, négligent-ils souvent les données sociologiques comme le milieu familial ou le « climat » d'une paroisse?

Une autre erreur consiste à n'accuser que les institutions, la laïcité scolaire ou l'évolution des loisirs, sorte de prétexte à un attentisme nous rendant finalement complices d'une crise que nous déplorons tous.

Plus néfaste peut-être est la tentation qui consiste à nier cette collaboration humaine dans la dispensation de la grâce en cette matière. Nous connaissons tous ces paroisses stériles depuis un demi-siècle, ces familles chrétiennes qui n'ont donné aucune vocation à l'Eglise depuis plusieurs générations, sans que le problème se pose, sans qu'il éveille une inquiétude. Conclure que l'appel divin se fait plus rare est un biais par trop facile pour rejeter sur Dieu la responsabilité d'une telle crise. Combien de parents et même de prêtres apaisent ainsi leur conscience en se réfugiant derrière la grâce : « Moi, je n'ai pas ce charisme », disait un vieux curé. N'est-ce pas tout simplement accuser l'Esprit Saint d'incurie?

Mais si une théologie de la vocation comme telle s'impose, nous pouvons en dire autant de la théologie du sacerdoce et de la vie religieuse.

Au sujet de la première, il suffit de se rappeler quels problèmes ont soulevé les directives du Saint-Siège aux prêtres ouvriers pour être convaincus de sa nécessité.

Ces problèmes se retrouvent d'ailleurs, toutes proportions gardées,

au cours de la formation des « vocations tardives ». Après quelques mois de séminaire, les anciens militants d'Action catholique traversent d'ordinaire une crise dont le fond est toujours leur conception inexacte du sacerdoce, la nécessité de rétablir l'ordre des deux termes classiques : « homme de Dieu et homme des hommes ». Ils voient dans le prêtre un militant plus « engagé » que les autres, rarement un médiateur. Ou bien, ils en font un médiateur à sens unique : celui qui est chargé de « porter le Christ aux hommes » et non en même temps celui qui offre la prière des hommes. Il est permis de penser qu'au point de départ, une notion plus exacte du sacerdoce aurait évité bien des difficultés, bien des erreurs, bien des échecs aussi chez des jeunes gens appelés sans doute plus à la vie religieuse ou à un laïcat consacré qu'au sacerdoce.

La faute en incombe souvent au directeur spirituel informé d'une manière trop superficielle sur les diverses formes de vie consacrée et en particulier sur l'idéal de la vie religieuse.

On ne peut que déplorer une telle carence. La vie religieuse est un fait qu'un chrétien, a fortiori un prêtre, n'a pas le droit d'ignorer. Il le peut d'autant moins que religieuses, frères enseignants et membres des Instituts séculiers viennent à son confessionnal : que vaudra notre enseignement spirituel si nous ne sommes pas informés exactement de leur vie religieuse ? Comment aussi pourrions-nous éveiller et orienter de semblables vocations ?

Sans doute avons-nous notre part de responsabilité dans ces erreurs courantes qui situent par exemple le sacerdoce diocésain entre le sacerdoce régulier et la vie religieuse des frères. Je me souviens de cette réflexion d'un novice à un de ses amis du séminaire : « Prêtre, c'est beau ; religieux, c'est sublime ». Et tout récemment, alors que je soulignais, au cours d'une réunion de foyers, l'anomalie d'une paroisse qui se glorifiait, à juste titre, de huit religieux alors que dans le même laps de temps elle n'avait donné qu'un prêtre au diocèse, je me suis attiré cette réponse : « Mais enfin, M. l'abbé, religieux, c'est quand même beaucoup plus dur ».

Ces réflexions ne sont pas destinées à réveiller de vieilles querelles sur une question mal posée. Elles voudraient seulement marquer la fragilité d'un enseignement qui tendrait à opposer sacerdoce et vie religieuse. N'est-ce pas précisément la mise au point que faisait le Saint-Père dans son Discours sur les Etats de perfection, lorsqu'il distinguait dans l'Eglise non pas trois, mais deux branches maîtresses : le sacerdoce et le laïcat ? Avec la possibilité, dans l'un comme dans l'autre, de tendre à la perfection par la profession religieuse et la pratique canonique des conseils évangéliques ?

Mais une information générale ne saurait être suffisante. Elle doit impliquer la pénétration de tous les éléments qui constituent la vie religieuse : les vœux, la vie commune... et déjà la consécration

elle-même dont la notion reste assez confuse et gagnerait à être précisée. Ceci est indispensable pour répondre aux objections courantes contre les religieuses ou les frères. Nous pourrions alors donner un enseignement positif sur les conseils évangéliques, sur l'obéissance en particulier, dont l'éducation paraît plus difficile et plus nécessaire que jamais. Peut-être nous manque-t-il une encyclique sur l'obéissance religieuse pour faire suite à « Sacra Virginitas »?...

Au terme de cette première partie de notre exposé, nous espérons qu'apparaît évidente la nécessité d'une théologie de la vocation à ces formes diverses de vie consacrée que sont le sacerdoce et la vie religieuse.

II

Avant d'aborder la question du discernement et de l'orientation des vocations, il est utile de signaler un point fort délicat : le directeur spirituel doit-il intervenir, prendre l'initiative et poser à son dirigé la question de la vocation sacerdotale ou religieuse?

Il convient ici de rappeler les limites de la direction spirituelle. En matière de vocation surtout, nos dirigés sont particulièrement sensibles et légitimement soucieux de leur liberté. Toute intervention en ce domaine doit donc être tellement discrète qu'elle éveille, conseille, soutienne l'initiative personnelle sans jamais la remplacer.

Il n'en reste pas moins, — et c'est ici qu'intervient notre théologie de la vocation —, qu'en règle générale, c'est par la médiation de l'Eglise que Dieu accorde ces grâces de vocation. Mais l'Eglise, cela veut dire pratiquement l'Evêque ou le supérieur religieux, dont l'intervention arrive au terme d'une longue formation. Ceci nous montre le rôle irremplaçable du directeur spirituel puisqu'il se trouve à l'origine de cette formation, et même plus tôt : dès que ce projet s'élabore. A ce stade initial où il s'agit d'aider le jeune chrétien à reconnaître l'invitation de la grâce, l'instrument ordinaire de cette grâce sera en fait l'éducation donnée solidairement par le directeur spirituel et par les parents.

Ainsi, l'intervention du directeur spirituel se situera surtout au plan de l'éducation, et selon les normes de la vertu cardinale de prudence. C'est elle qui sera ici son grand recours. Entendons bien qu'il ne s'agit nullement de cette tendance à temporiser qui correspondrait à une timidité dans la décision, mais à cette force surnaturelle qui, à la lumière de la raison, préside à nos jugements et prépare nos décisions. Elle autorise certaines audaces surnaturelles aussi réellement qu'elle freine les initiatives intempestives.

C'est cette vertu de prudence qui nous indiquera à qui il convient de poser éventuellement la question de la vocation sacerdotale ou religieuse. Car il ne s'agit pas de la poser indistinctement, mais seulement à ceux qui portent des *signes d'idonéité*.

En général, il n'y a aucune difficulté pour le clergé à admettre la valeur de signe des inaptitudes physiques, intellectuelles ou morales. Il est plus difficile de le faire accepter par les laïcs. Et ceci accuse la nécessité de garder beaucoup de discrétion dans nos appels à la vocation, surtout les appels collectifs devant des groupes d'enfants. Nous n'avons pas le droit d'éveiller ainsi un désir de vie sacerdotale ou religieuse que nous devrions ensuite décourager, faute d'avoir au préalable suffisamment analysé les aptitudes de nos jeunes auditeurs. Il convient ici de garder le respect élémentaire de la personne humaine, même de l'enfant. Ceci n'est d'ailleurs qu'une parenthèse, puisque dans l'intimité de la direction spirituelle la question se pose autrement : le directeur doit connaître assez sa « clientèle » pour ne pas commettre de telles erreurs.

Encore faut-il qu'il ait une notion exacte de ces aptitudes. Le Directoire pour la Pastorale des Sacrements nous avertit qu'il faut y attacher plus d'importance qu'au désir même du sujet. Et cela amène à donner sur ce point une triple précision.

Le discernement des aptitudes au sacerdoce ou à la vie religieuse n'est pas à prendre pour un secteur de l'orientation professionnelle. Je me souviens avoir entendu cette réflexion d'une excellente chrétienne à propos d'un prêtre qui, à chaque préface, mettait à la torture le tympan de ses paroissiens : « On ne devrait pas admettre au sacerdoce des gens qui chantent si mal ! ». Ce n'était qu'une boutade, mais elle situe exactement la nuance que je voulais accuser : pour juger des aptitudes au sacerdoce, nous devons nous placer, non pas sur un terrain d'efficience ou de rendement, moins encore sur un plan de recherche du succès, mais sur leur compatibilité avec le sacerdoce ou la vie religieuse en tant que tels. On n'écarte pas du sacerdoce celui qui n'aurait pas un talent de musicien ou d'orateur, qui n'aurait pas le sens de la beauté des cérémonies liturgiques. Le canon 1363, § 1 exige seulement pour l'admission au séminaire que l'enfant soit légitime et que « ses aptitudes ainsi que sa volonté laissent espérer qu'il pourra se dévouer utilement et pour toujours dans les travaux du ministère ecclésiastique ». Cette formule assez générale et la forme négative qu'elle revêt dans le Code proposent implicitement une doctrine positive : l'efficience sacerdotale et apostolique se mesure à d'autres critères que le rendement ou le succès.

Le discernement des aptitudes se distingue également de la caractérologie. Il est évident que, sous leur forme psychiâtrique, les constitutions mentales signalées par les docteurs Biot et Gallimard dans leur « *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses* » (Paris, Spes), constituent des contre-indications. Il n'en reste pas moins que chez un sujet normal, il ne suffira jamais, pour conclure prudemment pour ou contre la vocation, de l'avoir classé selon des catégories caractérielles. Elles fournissent sans doute un terrain plus ou moins favo-

rable : on pourra cependant rencontrer d'authentiques vocations sous toutes les étiquettes ; et donc, s'il est incontestable que le discernement des vocations peut, en certains cas, être heureusement secondé par une connaissance exacte de la caractérologie, il ne saurait se réduire aux dimensions d'une analyse caractérologique, pas plus que la direction spirituelle elle-même.

Par contre, s'il n'y a pas de technique permettant de discerner sans erreur et rapidement les aptitudes requises, — on pourrait discuter de l'utilisation des tests à cette fin —, il ne faudrait pas que cela entraîne à tant hésiter que l'on n'arrive jamais à une décision. On a parlé jadis du « beau risque de la foi » : il y a aussi un beau risque de la vocation. C'est en tout cas un domaine, où, attendre une certitude équivaudrait à ne pas agir. Et nous revenons à la vertu cardinale de prudence : il y a un moment où elle nous imposera de courir le risque d'une décision, en comptant sur la prière et sur l'efficacité de ces institutions d'Eglise que sont les séminaires et les noviciats.

Un autre point où la vertu de prudence doit informer notre direction spirituelle, c'est celui de l'*orientation des vocations*.

Ceci est une question délicate, un point de friction latente entre le clergé et les communautés religieuses, entre l'Action catholique et les Congrégations. On a souvent reproché au clergé paroissial et aux aumôniers de détourner les jeunes du séminaire ou du noviciat pour garder à la paroisse ou au mouvement un militant plus efficient. Laissons ici de côté les éléments personnels qui risquent de fausser notre jugement — impureté d'intention ou moindre estime personnelle de la vie religieuse ou du sacerdoce — pour nous en tenir à la région sereine des principes. Peut-être d'ailleurs est-elle moins sereine qu'il ne semble, puisque nous abordons une de ces « terrae incognitae » qui restent assez nombreuses en ce secteur de la théologie. Comment allons-nous éclairer notre jugement ?

Les aptitudes ne donnent-elles pas l'impression qu'elles peuvent à peine nous aider ? Qui de nous n'a assisté à de multiples conférences où l'orateur, quel qu'il soit, s'efforçait de définir les signes d'appel, — toujours les mêmes —, à sa... spécialité ? N'a-t-on pas l'impression qu'en gros, les mêmes aptitudes sont requises partout, et qu'un sujet apte à devenir frère enseignant pourrait tout autant aspirer au sacerdoce ? Allons plus loin : est-ce que ces mêmes aptitudes ne sont pas nécessaires aujourd'hui en tant de formes de notre apostolat moderne ? Telles sont les responsabilités confiées à présent à un simple militant laïc, qu'il serait dangereux d'y engager un jeune homme qu'une infériorité intellectuelle ou un défaut de jugement écarteraient du séminaire ou du noviciat. Et il faut en dire autant de toutes les formes de la vie religieuse : les religions laïques ont, dans l'Eglise, une autre mission que de donner un débouché aux laissés-pour-comp-

te des séminaires. Elles ne sont pas une fiche de consolation pour ceux qui se voient interdire le sacerdoce, ni un réservoir de personnel domestique pour les abbayes ou les résidences des réguliers. Nous en appelons non seulement aux frères enseignants ou hospitaliers, mais à ceux également du P. Epagneul, du P. Voillaume ou du regretté P. Y. Bossière. Disons en passant que nous aurions avantage à mieux connaître ces efforts de restauration du laïcat consacré, pour n'être pas tentés de considérer la vie des frères comme une religion au rabais où le seul signe d'appel serait l'exclusion des autres formes de la vocation. En fait, et à quelques détails près, les mêmes aptitudes sont requises pour tous les états de vie consacrée et par conséquent là n'est pas le critère qui nous permettra une sage orientation.

Que nous reste-t-il alors? *La volonté surnaturelle du sujet.* La décision publiée autrefois sous l'autorité de S. Pie X pour trancher la querelle Lahitton lui donne ici une place de choix. Nous aurons donc à respecter la volonté de notre dirigé chaque fois qu'elle présentera les garanties exigées pour le discernement : intention droite, surnaturelle, positive. Il faudra en effet y reconnaître, derrière la persévérance de l'homme, et à la lumière des règles du discernement des esprits, la preuve que le Seigneur travaille à l'arrière-plan, avec ses précieuses grâces actuelles, antécédentes, concomitantes... C'est tout le traité de la grâce actuelle qu'il faudrait rappeler ici. Notre rôle consistera, après avoir apprécié la valeur de cette intention, à cultiver cette volonté de se donner, voire à l'éprouver, mais toujours dans les limites d'une prudence vraiment surnaturelle.

Reste le cas, assez rare, sinon chimérique, où notre dirigé aurait la volonté surnaturelle de se consacrer à Dieu, sans aucune détermination précise de son désir. C'est alors à l'Eglise, semble-t-il, que reviendrait le soin de l'orienter; et nous pourrions être ses organes pour éclairer ce choix. C'est peut-être le seul cas où nous pourrions faire entrer en ligne de compte les besoins particuliers de tel secteur de l'apostolat à nous confié. Et voici qu'intervient à nouveau la vertu de prudence, jointe à une discrétion difficile et délicate, nous interdisant de suppléer à l'indécision de notre pénitent.

Si longtemps que durera cette élection, nous aurons à maintenir le sujet dans un climat de pleine générosité. Afin de ne pas errer dans ce domaine, il sera sage de revenir à la seconde Semaine des Exercices spirituels, là où S. Ignace indique le principe fondamental d'une bonne élection. Il se résume en deux règles : fermeté à ne pas discuter la fin, indifférence par rapport aux moyens.

Fermeté par rapport à la fin : il faut obtenir de notre dirigé qu'il ne remette pas en cause le principe de son adhésion à la volonté divine dès qu'elle lui est suffisamment connue. L'assentiment à la Volonté de Dieu doit être acquis d'avance, sans que l'on y mette aucune condition. C'est seulement son application qui sera différée, tant que

l'orientation voulue par Dieu ne sera pas connue selon un jugement prudentiel normal.

C'est faute d'avoir appliqué ce principe qu'il est si habituellement difficile d'obtenir qu'un jeune homme entré au séminaire consente ensuite à envisager la vie religieuse des congrégations laïques. Il a choisi un moyen : le sacerdoce. Il n'est pas vraiment dévoué à la fin : le service et la gloire de Dieu Notre-Seigneur. Il a inversé l'ordre des valeurs.

La crise des « vocations tardives » dont nous avons fait mention est un cas analogue : ces jeunes gens ont choisi de servir la classe ouvrière, ou de se donner à telle forme de l'apostolat sacerdotal ; ils ne s'étaient pas vraiment donnés à Dieu.

Il est permis de penser que beaucoup d'essais de vie religieuse se soldent par un départ faute, toujours, de cette décision préalable. Le choix a porté moins sur le don de soi à Dieu que sur l'utilisation des moyens. L'erreur ou l'illusion sur ce plan des moyens doit alors entraîner logiquement le rejet du projet initial.

Sans doute ces jeunes n'étaient-ils pas vraiment « indifférents » aux moyens, selon que l'entend S. Ignace. Il n'est pas inutile de souligner à ce propos qu'un des signes les plus authentiques de cette indifférence, active et volontaire, est un sens surnaturel du devoir d'état. Il ne faut pas que l'indécision ou l'attente se traduise par un dégoût plus ou moins accepté des occupations du présent, la vie familiale par exemple, ou l'activité professionnelle, ou encore l'engagement apostolique. Ce n'est pas en négligeant la volonté divine du présent que l'on se dispose à recevoir la lumière de Dieu sur l'avenir. Au contraire, la fidélité au présent traduit sans équivoque l'intention de servir le Seigneur par tous les moyens qu'il lui plaira de nous indiquer. Disposition préalable nécessaire, qui doit soutenir la prière et être soutenue par elle.

III

Nous avons enfin à dire quelques mots sur ce que devrait être la « culture » des vocations lorsque, la décision étant prise, il ne reste plus qu'à préparer l'entrée au séminaire ou au noviciat.

Voici plusieurs réponses à une enquête menée en 1956 au diocèse de Lille sur les vocations religieuses féminines. Ces notes sont assez suggestives pour se passer de commentaires. Et il sera facile de faire la transposition pour les adolescents se préparant au petit séminaire ou pour les collégiens qui s'orientent vers le grand séminaire ou le noviciat.

Une remarque préalable doit nous atteindre directement : « Il serait à souhaiter que les jeunes filles appelées à la vie religieuse fassent l'objet d'un dévouement surnaturel constant de la part du clergé

en général, de la part de leur directeur d'âme en particulier ». Dans le même ordre d'idée, une maîtresse des novices signale qu'il n'est pas rare de voir arriver au postulat des jeunes qui n'ont aucune idée, et donc aucune expérience, de la direction spirituelle.

Que sera cette direction? Voici ce qu'en écrit une supérieure :

Dans une première étape, il faudrait viser à une culture générale : « Cultiver les vertus dites naturelles, surnaturalisées, bien entendu; donner aux jeunes une instruction religieuse solide, les grands dogmes éclairant les grands devoirs; leur donner le sens positif, constructif, du renoncement évangélique, et les y exercer surtout dans la pratique du devoir d'état, qui leur apprendra les renoncements sans gloire, l'exactitude journalière qu'exige la vie religieuse ».

A ce sujet, une autre supérieure entre dans les détails : « Les élans généreux ne manquent pas chez nos jeunes, mais ils reposent trop souvent sur une sensibilité frémissante, qu'il faut leur apprendre à dépasser. La vie religieuse suppose un long et constant effort dans le sacrifice, joyeux, certes, mais clairement vu et consenti, avec tout ce qu'il comporte de mortifiant pour la nature... Peut-être serait-il bon d'attirer l'attention des éducateurs sur la nécessité de faire comprendre ce qu'est la vraie générosité : non pas sursauts répétés d'enthousiasme senti, qu'il faut sans cesse relancer; mais correspondance courageuse et libre à la grâce, de la part d'une adulte qui mesure et accepte sans trouble la lutte à mener à travers les variations de la sensibilité. C'est dès l'adolescence qu'il faut apprendre aux jeunes, non pas à mépriser la sensibilité, mais à la maîtriser ».

Dans une seconde étape, il faudra serrer de plus près la formation pre-religieuse : « Les former progressivement au don désintéressé d'elles-mêmes,

a) en leur inculquant l'esprit de dévouement et de renoncement dans la vie journalière,

b) en développant leur volonté par des actes déterminés,

c) en développant leur esprit de prière... ».

Nous résumerons en livrant ce témoignage d'une maîtresse des novices :

« Nos meilleures novices sont celles à qui leur directeur de conscience a appris à se renoncer dans le monde, à obéir..., à se mortifier dans les menus détails de la vie courante, à entrer au couvent dans un élan d'amour total, plénier, sans autre recherche que Dieu seul ».

Ceci est la ligne traditionnelle la plus authentique : « Si revera Deum quaerit... ».

Hasebrouck (Nord) Abbé M. Delabroye.
56, rue Warein.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII aux membres du II[e] Congrès général des Etats de perfection, en date du 9 décembre 1957. — (Texte français des *A.A.S.*, L, 1958, p. 34-43).

LE II[e] CONGRES DES ETATS DE PERFECTION

Le second Congrès Général des Etats de perfection a été convoqué en cette fin d'année par la S. Congrégation des Religieux pour ne pas laisser s'écouler sans une célébration spéciale le dixième anniversaire de la Constitution Apostolique *Provida Mater,* qui établit dans l'Eglise les Instituts séculiers *« perfectionis acquirendae »*. Cet anniversaire important coïncidait d'ailleurs avec le cinquantième anniversaire de l'ordination sacerdotale du Cardinal Valerio Valeri, Préfet de la S.C. des Religieux.

Après une séance inaugurale particulièrement nombreuse, qui eut lieu le dimanche 8 décembre à 16 h. et où les vœux furent présentés au Cardinal Préfet en diverses langues par les représentants les plus qualifiés des états de perfection, deux jours furent consacrés à exposer, dans les principes et les réalisations, l'évolution de la grande tâche que s'est proposée le Saint-Siège surtout à partir du Premier Congrès Général de 1950, à savoir : l'organisation et l'adaptation des états de perfection, et principalement de la vie religieuse, dans chaque pays et dans le monde.

Par les exposés du T. R. P. Larraona, secrétaire de la S. Congrégation, du R. P. Liévin, consulteur, et par les relations des délégués des diverses Assemblées ou Unions nationales de Supérieurs Majeurs de religieux ou de religieuses, les participants du Congrès, au nombre d'environ quatre cents — c'étaient principalement ces délégués et déléguées, avec un certain nombre de spécialistes et de personnalités intéressées — purent se rendre compte d'un vaste travail en cours de réalisation, dont les caractéristiques sont les suivantes :

1° Pour s'adapter sans cesse, comme tout ce qui vit dans l'Eglise, la vie religieuse doit pouvoir s'organiser.

2° Dans chaque pays, les Supérieurs Majeurs des Ordres et Congrégations, tant masculins que féminins, sont donc invités par le Saint-Siège à se constituer en « Union » ou « Assemblée » ou « Conférence ». Ces organismes tant pour les femmes que pour les hommes sont élevés au rang d'institution de droit pontifical, même si bon nombre de leurs membres sont de droit diocésain. Ils ont la personnalité juridique ecclésiastique et il est souhaité qu'ils acquièrent aussi, si c'est possible, la personnalité civile. Ils ne sont cependant pas « exempts » de la hiérarchie locale pour ce qui regarde les aspects locaux et territoriaux des ministères.

3° Ces Unions, bien que vivement recommandées à toutes les sociétés religieuses, ne leur sont cependant pas imposées. Elles ont sur leurs membres une autorité plutôt morale que juridique. Elles constituent librement des commissions, des secrétariats, chargés de toutes les tâches qui paraîtront opportunes au progrès de la vie religieuse sous tous ses aspects, intérieurs et extérieurs.

4° Auprès de ces Unions, la S.C. des Religieux nomme un assistant ecclésiastique, présenté par la hiérarchie locale et chargé d'assurer les connexions avec elle, ainsi qu'un assistant religieux auprès des Unions de religieuses.

Aujourd'hui déjà plus de 25 nations ont pu créer de telles Unions. Un bon nombre de rapports démontraient de leur part une organisation très développée.

Dans l'ensemble, selon une expression du T. R. P. Larraona, dans les progrès realisés, il est difficile de ne pas reconnaître « l'activité très aimable de la divine Providence qui exécute son dessein et le poursuit avec force et suavité ». Si la vie religieuse gagne en perfection et en efficacité dans chaque nation et dans le monde, ce ne peut être qu'au profit de l'Eglise de Dieu.

Les trois jours suivants, tout en entendant encore la suite des rapports dont nous venons de parler, le Congrès s'appliqua à l'examen des problèmes naissant de la pratique des trois grandes Constitutions Apostoliques qui, durant ces dernières années, sont venues diriger et renforcer les états de perfection :

1° *Provida Mater* sur les Instituts séculiers de perfection (2 février 1947). Durant ces dix années, l'on constate à la fois l'admirable activité de l'Esprit Saint dans la diffusion de cette nouvelle institution, possédant la substance de l'état de perfection, bien que sous un mode adapté à l'apostolat dans le siècle, — et les nombreuses questions pratiques qui restent à résoudre pour rendre facile et féconde cette forme de vie parfaite. Il existe aujourd'hui quarante-neuf Instituts séculiers reconnus dans le monde — dont douze de droit pontifical — et il y en a plus de 190 qui demandent leur approbation.

2° *Sponsa Christi*, sur le statut des Moniales (21 novembre 1950). En ce moment se sont organisées dans le monde 98 fédérations de moniales, groupant 1235 monastères. 28 autres fédérations sont en préparation prochaine : elles grouperont 227 monastères.

3° *Sedes Sapientiae*, et les Statuts généraux qui lui sont annexés, sur la formation religieuse, cléricale et apostolique des clercs dans les états de perfection (31 mai 1956).

Nous donnons ici en entier le discours que le Saint-Père voulut adresser aux Congressistes dès le premier jour du Congrès.

LE DISCOURS DU SAINT-PERE

Sous la maternelle protection de Marie Immaculée, la plus sublime de toutes les créatures et le modèle de ceux qui tendent à la perfection de la vie chrétienne, vous avez voulu, chers fils et chères filles, vous réunir à Rome pour étudier les problèmes actuels des états de perfection, en même temps que vous célébriez le cinquantième anniversaire de l'ordination sacerdotale du très digne et zélé Cardinal Préfet de la S. Congrégation des Religieux.

En plus de vingt-cinq nations de tous les continents, existent aujourd'hui des associations de Supérieurs majeurs, religieux et religieuses, qui, en liaison étroite avec le Saint-Siège et la Hiérarchie ecclésiastique de leur pays, s'attachent à mener en commun les tâches d'organisation et d'adaptation, que requièrent l'ampleur et la complexité de l'apostolat actuel. Nous savons que de nombreuses initiatives ont vu le jour ces dernières années sous l'impulsion éclairée de vos associations ; qu'il suffise de mentionner les congrès nationaux ou régionaux des états de perfection, des sessions de prière et d'étude, et surtout la création d'instituts de formation et de culture religieuse supérieure destinés aux membres des états de perfection.

Le présent Congrès, qui répond tout entier au désir de réaliser une insertion toujours plus complète des états de perfection dans l'Eglise, Corps Mystique du Christ, se propose de faire le bilan des progrès enregistrés partout dans l'orga-

nisation des états de perfection et dans leur travail d'adaptation aux exigences de l'Eglise; puis d'exposer clairement les fins à poursuivre, les limites à respecter et les principes à observer dans l'action des conférences, unions et comités de Supérieurs majeurs; enfin, d'élaborer un programme d'activités et d'initiatives, qui assurera l'efficacité du mouvement de rénovation en resserrant les liens des organisations entre elles et avec le Saint-Siège.

L'ensemble des rapports et des exposés de ce Congrès vise à commenter les trois Constitutions Apostoliques « *Provida Mater* », « *Sponsa Christi* » et « *Sedes Sapientiae* », ainsi que le décret de la S. Congrégation des Religieux « *Salutaris atque* », où sont énoncées les normes, qui doivent guider l'effort d'adaptation et de rénovation. Nous n'avons pas l'intention d'aborder ici les questions particulières, que vous comptez traiter dans vos sessions; mais plutôt de souligner certains points de caractère général concernant le problème de la perfection et celui de la rénovation et de l'adaptation des moyens, par lesquels y tendent les individus et les communautés. Nous parlerons d'abord de la perfection de la vie chrétienne en général, ensuite de sa réalisation dans les groupements qu'on appelle « états de perfection », en considérant d'abord les relations qu'ils ont avec leurs membres, puis celles qu'ils ont entre eux et avec le Saint-Siège.

I. — LA PERFECTION DE LA VIE CHRETIENNE

Il importe d'abord de rappeler que le concept de « perfection » au sens strict ne s'identifie pas avec celui d'« état de perfection » et qu'il le déborde même largement. On peut en effet rencontrer la perfection chrétienne héroïque, celle de l'Evangile et de la Croix du Christ, en dehors de tout « état de perfection ».

Nous entendons donc la tendance à la perfection comme une disposition habituelle de l'âme chrétienne, par laquelle, non contente de remplir les devoirs qui lui incombent sous peine de péché, elle se livre tout entière à Dieu pour l'aimer, le servir, et se consacre dans ce même but au service du prochain.

La perfection de toute activité humaine libre, comme celle de toute créature raisonnable, consiste dans l'adhésion volontaire à Dieu. Pour une part, qui découle de la condition même de la créature, cette perfection est obligatoire; il faut y tendre sous peine de manquer sa fin dernière. Nous n'avons pas à en préciser ici les éléments. Nous entendons uniquement parler de la tendance habituelle et permanente qui, dépassant tout ce qui tombe sous le coup de l'obligation, prend l'homme tout entier pour le consacrer sans réserve au service de Dieu. Cette perfection consiste par excellence dans l'union à Dieu, laquelle s'effectue par la charité; elle s'accomplit par conséquent dans la charité. On l'appelle aussi un holocauste perpétuel et universel de soi-même, poursuivi pour l'amour de Dieu et afin de lui manifester délibérément cet amour.

L'idéal de la perfection chrétienne s'attache aux enseignements du Christ, en particulier aux conseils évangéliques, à sa vie, sa passion et sa mort, sources inépuisables, où s'alimente l'héroïsme de toutes les générations chrétiennes. Il embrasse aussi l'œuvre du Christ, c'est-à-dire le service de l'Eglise accompli par amour du Seigneur, à la place et selon la fonction qui reviennent à chacun dans l'ensemble du Corps Mystique.

Cet idéal, chaque chrétien est invité à y tendre de toutes ses forces, mais il se réalise d'une manière complète et plus sûre dans les trois états de perfection selon le mode décrit par le Droit Canon et les Constitutions Apostoliques déjà citées. En particulier, la Constitution « *Provida Mater* », du 2 février 1947, sur les « Instituts séculiers » ouvre l'accès des états de perfection au plus grand nombre possible des âmes, qui aujourd'hui aspirent ardemment à une vie plus parfaite. Sans doute cette Constitution affirme que les associations, ne satisfaisant pas aux normes prescrites, ne constituent pas des « états de perfection »,

mais elle ne prétend nullement qu'en dehors de ceux-ci, il n'existe pas de tendance véritable à la perfection.

Nous pensons en ce moment à tant d'hommes et de femmes de toutes conditions, qui assument dans le monde moderne les professions et les charges les plus variées et qui, par amour de Dieu et pour le servir dans le prochain, lui consacrent leur personne et toute leur activité. Ils s'engagent à la pratique des conseils évangéliques par des vœux privés et secrets, connus de Dieu seul, et se font guider, pour ce qui regarde la soumission de l'obéissance et la pauvreté, par des personnes, que l'Eglise a jugées aptes à cette fin, et à qui elle a confié la charge de diriger les autres dans l'exercice de la perfection. Aucun des éléments constitutifs de la perfection chrétienne et d'une tendance effective à son acquisition ne fait défaut chez ces hommes et ces femmes : ils y participent donc vraiment, bien qu'ils ne soient engagés dans aucun état juridique ou canonique de perfection.

Il est clair que la perfection chrétienne dans les éléments essentiels de sa définition et de sa réalisation ne prête à aucune rénovation ou adaptation. Mais, puisque les conditions de la vie moderne subissent de profonds changements, la manière de s'y appliquer demandera de son côté des modifications. Celles-ci affecteront ceux qui vivent dans les états de perfection et ceux qui n'en font point partie; mais plus encore ceux-ci, surtout s'ils occupent un rang social élevé et de plus hautes charges. Ne sont-ils pas contraints alors de s'entourer d'un certain appareil d'aisance, de participer à des fêtes officielles, d'utiliser des moyens de transport coûteux : toutes choses qui paraissent difficilement conciliables avec le souci constant de mortification de quiconque désire suivre et imiter le Christ pauvre et humble? Et pourtant, au milieu des biens matériels, ils ne s'écartent en rien de l'entière consécration d'eux-mêmes à Dieu et ne cessent d'offrir au Seigneur un holocauste sans réserves. Telle est l'œuvre de la grâce qui opère dans l'homme selon la parole du Christ : « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu » (*Luc*, XVIII, 27).

II. — LES ETATS DE PERFECTION

Les problèmes d'adaptation et de rénovation à l'intérieur des états de perfection retiendront davantage Notre attention, et Nous considérerons d'abord les personnes qui en font partie, puis les communautés elles-mêmes, dans leur tendance à la perfection.

1) LES MEMBRES DES ÉTATS DE PERFECTION

Au sujet des personnes individuelles, Nous ne soulignerons qu'un seul point : ce que Nous avons dit, dans la première partie de Notre discours, sur la perfection de la vie chrétienne en général, s'applique aux membres de tous les états de perfection et forme leur devoir premier et essentiel, qu'ils soient inférieurs ou supérieurs : ils doivent s'unir à Dieu par la charité et s'offrir à lui en holocauste, imiter et suivre le Christ, sa doctrine, sa vie et sa Croix, se consacrer au service de l'œuvre du Christ, l'Eglise, comme des membres choisis et actifs du Corps Mystique. Mais une fois bien établie cette obligation essentielle, il ne leur est pas interdit de penser à la rénovation et à l'adaptation des moyens de s'en acquitter, sans manquer toutefois au respect dû à la tradition, et sans déroger aux prescriptions que les Constitutions considèrent comme inviolables; les inférieurs observeront en outre la discipline religieuse, qui leur interdit de s'arroger ce qui relève de la compétence des Supérieurs et d'entreprendre de leur propre initiative des réformes, qu'ils ne peuvent tenter sans leur autorisation.

2) LES COMMUNAUTÉS ELLES-MÊMES

Un premier point s'offre à l'examen : celui des relations mutuelles entre la communauté comme tout, et les individus, supérieurs ou inférieurs, qui la constituent. Deux éléments importants demandent ici considération : d'abord, l'esprit caractéristique, par lequel s'expriment les relations mutuelles des communautés avec leurs membres; puis, les obstacles qu'engendrent certains préjugés contre l'obéissance religieuse, de laquelle dépend essentiellement la rénovation de l'esprit propre à la communauté.

Une société organisée constitue un tout et possède une physionomie typique, que chacun des membres contribue pour sa part à déterminer. Tout effort d'adaptation, entrepris à l'intérieur de ce groupement, entraîne nécessairement certaines modifications de son esprit propre; c'est dire, qu'on touche en quelque sorte à ses fibres les plus intimes. Or chaque société tient à conserver cet esprit intact, comme c'est son droit et son devoir; elle désire en voir ses membres imprégnés et préoccupés d'en pénétrer leur vie. L'Eglise de son côté et les Souverains Pontifes, en approuvant un genre de vie déterminé, entendent qu'il se conserve dans toute sa pureté et y veillent avec soin.

Si l'on tombe d'accord pour reconnaître aux Supérieurs majeurs le droit de dire aux inférieurs quel est l'esprit de leur communauté, une question reste posée pour tous : où trouver l'expression objective de cet esprit? Les Supérieurs majeurs ne peuvent en décider selon leur goût ou leur impression, même en toute bonne foi et sincérité. Si le Supérieur majeur est aussi le fondateur, et s'il a reçu de l'Eglise l'approbation de ses idées personnelles comme norme d'un état de perfection, il lui est toujours loisible d'en appeler à ses intentions propres. Mais dans le cas contraire, il doit revenir à l'idée du fondateur, telle qu'elle est exprimée dans les Constitutions approuvées par l'Eglise. Il ne lui suffit donc pas d'une conviction subjective, même étayée par tel ou tel passage des Constitutions. Lorsque le Supérieur propose aux membres de sa communauté l'esprit véritable du fondateur, il exerce son droit et les inférieurs doivent, en conscience, lui obéir. Les droits des Supérieurs et les devoirs des inférieurs sont en cela corrélatifs. L'Eglise et les Souverains Pontifes entendent toujours défendre les droits et urger les devoirs, mais sans sortir des justes limites. Pour éviter d'exaspérer les uns et les autres et conserver la paix, il suffit que chacun reconnaisse et pratique cette norme, qui fut depuis des siècles celle de l'Eglise et des Papes, et reste toujours en vigueur.

Pour en venir aux difficultés actuelles de l'obéissance religieuse, on remarque que le mouvement d'adaptation a provoqué en ce domaine une certaine tension; non que fasse défaut un désir sincère de tendre à la perfection au moyen de l'obéissance, mais parce qu'on en accentue aujourd'hui certains traits, que même des religieux sérieux et de conscience délicate voudraient voir disparaître. On l'accuse en particulier de mettre en péril la dignité humaine du religieux, d'entraver la maturation de sa personnalité, de fausser son orientation vers Dieu seul. Ces objections, semble-t-il, s'appuient sur certaines désillusions éprouvées personnellement ou remarquées chez d'autres et font appel aussi à diverses considérations juridiques.

Afin de dissiper un sentiment de tristesse, issu d'une interprétation erronée des principes qui gouvernent la vie religieuse ou d'erreurs pratiques dans leur application, qu'on se rappelle d'abord la parole du Seigneur : « Venez à moi, vous qui peinez et ployez sous le fardeau, et je vous soulagerai... Devenez mes disciples, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes » (*Matth.*, XI, 29). Si le Seigneur exhorte ainsi les hommes à se charger de son joug, c'est pour leur enseigner qu'au delà de l'observance légale, facilement onéreuse et dure à porter, ils ont à découvrir le sens de la vraie soumission et de l'humilité chrétienne. Bien loin d'offenser la dignité de celui qui s'y

soumet, elles le libèrent intérieurement, lui représentent l'acceptation de son état de sujétion non comme une contrainte imposée du dehors, mais comme une remise de soi entre les mains de Dieu dont la volonté s'exprime à travers l'autorité visible de ceux qui ont mission de commander. Le Supérieur de son côté exercera ses pouvoirs dans le même esprit évangélique : « Que le plus grand parmi vous, se comporte comme le plus jeune et celui qui commande comme le serviteur » (*Luc*, XXII, 26). La fermeté nécessaire s'accompagnera donc toujours chez lui du respect profond et de la délicatesse d'un cœur paternel.

L'état religieux fait-il obstacle à l'évolution harmonieuse de la personnalité humaine? La contraint-il à rester dans un certain « infantilisme », comme d'aucuns le prétendent?

Qu'on observe donc sans préjugé le comportement des hommes et des femmes, qui appartiennent aux états de perfection! Personne n'oserait certes affirmer que la plupart d'entre eux souffrent d'infantilisme dans leur vie intellectuelle et affective ou dans leur action. Mais, poussant plus loin l'objection, on ne pourrait pas non plus prétendre que, du moins, les communautés et les Supérieurs les contraignent, au fil du temps, à adopter des manières de penser et d'agir qui prêteraient à ce reproche. Ceux qui s'en plaignent doivent se souvenir que saint Paul, fixant aux fidèles le but d'une vie ordonnée selon la foi, les invite à croître dans « l'édification du Corps du Christ », jusqu'à constituer « l'homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. Ainsi », continue-t-il, « nous ne serons plus des enfants hésitants » (*Ephés.*, IV, 12-13). L'Apôtre ne permet donc pas aux fidèles de céder à l'infantilisme, mais il exige qu'ils deviennent des « hommes parfaits ». D'ailleurs, dans la première Epître aux Corinthiens, il rejetait de la façon la plus explicite chez les chrétiens adultes les modes de penser et de sentir, qui caractérisent l'enfance. « Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant. Mais devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (*I Cor.*, XIII, 11).

Ce texte, Nous le citions déjà dans Notre allocution du 18 avril 1952 sur l'éducation de la conscience chrétienne, pour rappeler que le rôle d'une saine éducation est d'apprendre à l'homme à user judicieusement de sa liberté et à se passer de l'éducateur. Que chaque membre des états de perfection, Supérieur ou inférieur, s'applique les paroles de l'Apôtre; alors tout danger d'infantilisme s'évanouira, sans pour autant mettre en cause le respect de l'autorité légitime ni la soumission sincère à ses décisions.

Nous ne revenons pas non plus sur ce que Nous avons dit dans Notre allocution du 8 décembre 1950 au premier Congrès des Etats de perfection, en réponse aux objections avancées contre une prétendue diminution de la valeur personnelle et sociale du religieux; si ses droits subissent une certaine limitation, l'état auquel il appartient, l'offrande qu'il fait de lui-même par l'obéissance, lui confèrent une dignité qui compense largement le sacrifice consenti.

L'on tire encore argument contre l'obéissance du fait que la dépendance de l'homme à l'égard du Supérieur s'opposerait au domaine suprême et direct de Dieu sur les consciences. Prétendre que l'homme dépende d'un autre jusque dans sa vie personnelle et son activité, n'est-ce pas conférer au Supérieur des prérogatives réservées à Dieu seul?

En fait, l'Eglise n'a jamais défendu ni approuvé pareille thèse. Elle regarde l'obéissance comme un moyen pour mener l'homme à Dieu. Parce que le motif qui l'inspire est celui de l'union à Dieu et qu'elle est ordonnée finalement à l'accroissement de la charité, le Supérieur ne constitue nullement un obstacle interposé entre Dieu et l'inférieur et détournant à son profit l'hommage adressé à Dieu seul. Le Supérieur ne peut commander qu'au nom du Seigneur et en vertu des pouvoirs de sa charge, et l'inférieur ne doit obéir que par amour du Christ, et non pour des motifs humains d'utilité et de convenance; encore moins par pure

contrainte. De la sorte, il conservera, dans la soumission la plus complète, l'empressement joyeux de qui ratifie, par l'engagement concret de chaque jour, la donation totale de soi-même au Maître unique.

Le programme de votre second Congrès Général montre qu'il doit traiter abondamment des relations des communautés entre elles, dans la ligne du mouvement de rénovation et d'adaptation que vous poursuivez. Aussi n'est-ce pas Notre dessein d'entrer ici dans les détails. Nous sommes certain d'ailleurs que l'on observera fidèlement les règles fixées par la S. Congrégation des Religieux. Il Nous suffira de rappeler que, tout en conservant les distinctions qui existent, et doivent exister, entre les communautés, il faut tendre avec sincérité et bienveillance à l'union et à la collaboration. Il existe en effet une sorte de « bien commun » des communautés, lequel suppose que chacune est prête à tenir compte des autres, à s'adapter aux exigences d'une coordination qui comporte nécessairement aussi quelque renoncement en vue du bien général.

De vos communautés, unies par la grâce divine dans le Corps de l'Eglise, vaut par analogie ce que saint Paul expose dans le passage bien connu de la première Epître aux Corinthiens (XII, 12-27), sur les rapports des membres entre eux : chacun de ceux qui appartiennent au Corps mérite à ce titre le secours de la collaboration de tous en vue de l'unique bien commun, celui de la Sainte Eglise. Il est aisé d'en déduire les sentiments d'estime, de bienveillance, d'obligeance, le désir de collaborer, la sainte émulation, le désintéressement magnanime, qui présideront aux rapports des communautés entre elles. Chaque membre doit assurément tenir à sa nature et à sa fonction propre dans le corps, mais il doit aussi comprendre et respecter la fonction des autres et savoir composer avec eux en vue du plus grand bien commun.

Ce qui concerne les rapports des états de perfection avec le Vicaire du Christ et le Saint-Siège, n'a guère besoin d'être rappelé : les prérogatives du Siège Apostolique, fondées sur l'institution du Christ lui-même, et que l'Eglise au cours des siècles n'a fait qu'élucider et préciser, doivent demeurer inébranlables et sacrées. Si tout fidèle les respecte et s'y conforme, ceux qui sont dans un état de perfection sauront sur ce point donner l'exemple à tous. Il importe donc de chercher et de maintenir le contact avec lui. Dans l'Encyclique *« Humani generis »*, Nous avons souligné que la volonté d'éviter le contact et de se tenir à distance fut une raison importante des erreurs et des déviations qui s'y trouvent signalées; et cette attitude regrettable fut le fait en particulier de certains membres des états de perfection. Ce contact, pour être efficace, sera plein de confiance, de sincérité, de docilité.

Le Siège Apostolique désire recevoir de vous des informations non seulement véridiques, mais encore franches, qui permettent de connaître le véritable état de chaque communauté en ce qui concerne la doctrine et la vie, la formation ascétique et l'observance, la discipline religieuse et l'administration temporelle, et ainsi du reste. C'est alors seulement qu'il est possible de promouvoir le bien et de corriger à temps le mal, car dans les dispositions d'esprit favorables dont Nous parlons, les réponses, règles et instructions du Saint-Siège portent leurs fruits.

Il est encore une chose sur laquelle Nous ne voulons pas manquer l'occasion de dire un mot, c'est la volonté de « centralisation », que beaucoup prêtent au Saint-Siège et lui reprochent. Le mot « centralisation » peut désigner un système de gouvernement, qui prétend tout appeler à soi, tout décider, tout diriger, réduisant les subalternes au simple rôle d'instruments. Cette centralisation est absolument étrangère à l'esprit des Pontifes Romains et du Siège Apostolique. Mais le Saint-Siège ne peut renoncer à sa qualité de centre directeur de l'Eglise. Tout en laissant aux Supérieurs constitués les initiatives prévues par les Constitutions, il doit réserver son droit et exercer sa fonction de vigilance.

Ce qu'il conviendrait de dire au sujet de la rénovation et de l'adaptation des rapports des communautés entre elles et avec le Saint-Siège se trouve suffisamment indiqué, Nous semble-t-il, dans votre programme. Les principes, que Nous avons rappelés, vous offrent une direction et Nous ne doutons pas que vous saurez les approfondir avec fruit.

Le domaine de la perfection, dans lequel Nous avons fait avec vous quelques pas, est fort vaste et fort beau, mais il y reste encore des zones à explorer. Nous avons attiré votre attention sur la perfection en général et sur la perfection dans l'état de perfection. Nombreux sont aujourd'hui non seulement les clercs et les religieux, mais aussi les laïcs qui s'intéressent à ces questions; en les confrontant avec certaines idées et principes modernes, ils y entrevoient des problèmes sérieux et complexes, dont la solution leur échappe cependant, malgré le vif désir qu'ils ont de la trouver. C'est pourquoi Nous avons voulu leur apporter quelque lumière, en rappelant les principes qui permettent d'y répondre.

En terminant ce discours, Nous vous laisserons encore une pensée de saint Paul dans son Epître aux Colossiens (III, 14) : « Par-dessus tout, ayez la charité, en laquelle se noue la perfection ». Au-delà des problèmes et des discussions, cherchez surtout l'union à Dieu, et vous approcherez sans cesse davantage de la perfection. Telle est la grâce que Nous vous souhaitons et que Nous implorons sur vous du Très-Haut, en vous accordant du fond du cœur Notre paternelle Bénédiction Apostolique.

COMMENTAIRE

Les deux sujets différents traités par le Saint-Père se trouvent très clairement distingués et limités dans le texte :

1° *La perfection de la vie chrétienne en général.* — Le Saint-Père met ici en pleine lumière cette vérité traditionnelle, que la « perfection chrétienne » peut se rencontrer en dehors de tout « état de perfection », « la perfection héroïque, souligne-t-il, celle de l'Evangile et de la Croix du Christ ».

Un premier sens de cette affirmation, c'est — comme l'a toujours admis l'enseignement chrétien — que le fidèle peut se sanctifier en tout état de vie. Mais le Saint-Père semble bien viser ici une autre signification : plutôt que de la « perfection de fait », que chacun peut et doit réaliser selon les vues providentielles manifestées par Dieu dans sa vie particulière, il parle ici du *programme* de la perfection chrétienne (« perfection d'effort », *perfectio acquirenda,* voir *N.R.Th.,* 1956, p. 936) et il affirme qu'elle peut devenir le programme de tout chrétien vivant même en dehors des états de perfection. De quoi il découle que la « *perfectio acquirenda* » ou programme de la perfection évangélique est substantiellement la même pour tous.

C'est en effet ce qui ressort des paroles du Saint-Père. Quand il décrit cette perfection telle qu'elle peut être pratiquée en dehors de tout état de perfection et à laquelle rien ne manquera « des éléments constitutifs de la perfection chrétienne », il prend les traits qui la caractérisent — du moins quant à sa réalisation personnelle — dans les états de perfection eux-mêmes : il pense, dit-il, à « tant d'hommes et de femmes, qui consacrent à Dieu leur personne et toute leur activité » et « s'engagent à la pratique des conseils évangéliques par des vœux privés et secrets ».

Or, ces conseils comprenant, non seulement la parfaite chasteté, mais aussi la pauvreté et l'obéissance, le Saint-Père est amené à parler de la direction d'au-

trui, qui semble en effet nécessaire à la pratique de ces deux conseils : « Ils se font guider, dit-il, pour ce qui regarde la soumission de l'obéissance et la pauvreté, par des personnes que l'Eglise a jugées aptes à cette fin et à qui elle a confié la charge de diriger les autres dans l'exercice de la perfection ».

L'on peut croire que ces paroles désignent avant tout les prêtres approuvés pour la direction des âmes. En soi, et moyennant les prudences qui s'indiquent, rien n'empêche un chrétien, une chrétienne, de faire individuellement les trois vœux (« privés et connus de Dieu seul »), en s'appuyant pour leur exercice à la direction du confesseur choisi avec soin.

Pensera-t-on aussi, à propos des mêmes paroles, à d'autres « personnes » qui ne présenteraient pas la garantie attachée publiquement au sacerdoce et à la juridiction? En tout cas, semble-t-il, on ne pourrait se passer d'une vérification et d'une approbation de l'Eglise hiérarchique, c'est-à-dire du Souverain Pontife, ou de l'évêque ou du prêtre mandaté par eux : « Par des personnes, dit le Pape, que *l'Eglise* a jugées aptes à cette fin et à qui elle a confié la charge de diriger les autres dans l'exercice de la perfection ».

Il reste donc que dans la première partie de son discours, pour affirmer la perfection accessible à tout chrétien en dehors des états de perfection, le Pape suppose bien le programme traditionnel de la perfection évangélique et il indique même comment alors on devra réaliser la soumission de la volonté que demande le vœu d'obéissance et la dépendance constante dans l'usage des avoirs que requiert le vœu de pauvreté.

Il ajoute que c'est surtout pour cette pratique par vœux privés et secrets de la perfection évangélique, que les adaptations à la vie moderne devront être étudiées avec une pleine confiance en la grâce divine, celle-ci pouvant accomplir « ce qui est impossible aux hommes ».

Une question vient alors à l'esprit, dont le Saint-Père ne dit rien, mais que plus d'un de ses auditeurs, spécialement parmi les membres des Instituts séculiers, s'est posée en réalité : Si le programme de la perfection évangélique peut être adopté et suivi, sans que rien n'y manque, en dehors de tout état de perfection — et nous avons rappelé que c'est là une vérité aussi vieille que l'Evangile lui-même —, quelles raisons ont-elles poussé l'Eglise au cours des siècles à instituer avec tant de soin l'état public de perfection, la vie religieuse, et, tout récemment, quels motifs importants ont-ils décidé Pie XII à créer les Instituts séculiers pour étendre le privilège de « l'état de perfection » à un plus grand nombre de fidèles? Et quelles raisons pousseront-elles les fidèles à entrer dans ces états de perfection, et le prêtre à les conseiller?

Avant tout, répondrons-nous, l'Eglise étant visible et publique, les chrétiens la réaliseront d'autant mieux à la gloire du Christ et au service des hommes, qu'ils adopteront, *si c'est possible* (de quoi finalement c'est la Providence qui décidera), la perfection évangélique en communauté d'amour et de culte. A ce moment, ils pratiqueront la perfection évangélique non seulement à titre personnel et en secret, mais encore socialement et même, dans la vie religieuse, « publiquement ». Dès lors aussi, la grave question de la garantie, dont doit être muni l'exercice de l'autorité pour représenter authentiquement celle du Christ, celle de l'Eglise, sera pleinement résolue, tant pour assurer l'authenticité du programme de vie, que pour accréditer le gouvernement ou la direction spirituelle.

Que si cette *pratique* publique (vie religieuse), ou du moins juridique (instituts séculiers), de la perfection apparaît impossible ou du moins inopportune en nombre de cas, cela ne peut provenir, nous semble-t-il, que de l'inadaptation au Règne de Dieu du monde où nous vivons. Ainsi le Christ conquiert les âmes à la sainteté évangélique malgré tous les obstacles.

2° Les problèmes d'adaptation et de rénovation dans les états de perfection. — En cette seconde partie de son discours, le Pape retient seulement quelques aspects de ce vaste sujet.

D'abord, à l'adresse des membres eux-mêmes des états de perfection, il confirme ce qu'il a dit de l'unité essentielle du programme de la perfection évangélique.

Tant les membres des états de perfection que leurs communautés devront toujours, dans leurs efforts pour poursuivre l'adaptation à la vie actuelle, respecter :

1) le programme essentiel de la perfection évangélique tel qu'il a été rappelé dans la première partie ;

2) la tradition de la vie de perfection et de chaque famille religieuse, et spécialement tous les points que les Constitutions respectives, approuvées par l'Eglise, considèrent comme inviolables ;

3) la discipline religieuse, c'est-à-dire le respect des autorités constituées, ce qui regarde avant tout les inférieurs, mais aussi les supérieurs majeurs, à moins qu'il s'agisse du fondateur lui-même éclairé de Dieu pour sa mission.

Parmi les éléments traditionnels intangibles, le Pape défend avec plus d'insistance le principe de l'obéissance contre les objections (reproche d'infantilisme, de diminution de la valeur personnelle et sociale, etc.). A comparer ce passage à d'autres discours récents, on voit que ce maintien de l'obéissance religieuse tient très spécialement à cœur au Souverain Pontife (et c'est là une indication surnaturelle très précieuse) et qu'il n'admet en rien les raisons et les critiques que fait valoir le monde actuel en ce domaine, — bien qu'il proteste contre les supérieurs qui ne commanderaient pas en pères, en s'inspirant de l'esprit d'amour.

De l'obéissance religieuse, sur laquelle il s'est étendu davantage, le Saint-Père passe aux rapports mutuels des religieux entre eux, rapports dont la règle doit être le plus grand bien commun de l'Eglise. Le mot d'ordre de la S. Congrégation des Religieux pousse « à l'union et à la collaboration » dans la « sincérité » et la « bienveillance », bien que « chaque membre doive assurément tenir à sa nature et à sa fonction propre dans le corps ». Ce mot d'ordre, on a vu plus haut dans le compte rendu du Congrès, les réalisations qu'il demande et auxquelles déjà il a conduit.

Enfin le Pape s'exprime sur les rapports des états de perfection avec le Vicaire du Christ et le Saint-Siège. Ces rapports, qu'il demande constants et confiants, basés sur des informations « véridiques » et « franches », il les fonde sur les prérogatives du Siège Apostolique, instituées par le Christ lui-même et que « l'Eglise, au cours des siècles, n'a fait qu'élucider et préciser ». Le désir de ces contacts est une preuve de foi et la seule garantie contre les erreurs et les déviations. Le Saint-Père n'hésite pas ici à relever le reproche de centralisation et à lui dénier tout fondement, tout en affirmant avec force que le Saint-Siège ne peut renoncer à sa qualité de centre directeur de l'Eglise.

Le dernier mot du Pape est pour rappeler la charité en laquelle se noue la perfection. « Au-delà des problèmes et des discussions, cherchez surtout l'union à Dieu et vous approcherez sans cesse davantage de la perfection ».

R. Carpentier, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE

Problemi e orientamenti di teologia dommatica. Milan, C. Marzorati, 1957, 25 × 18 cm., XXXVI-960 p.

Le but des éditeurs de ce recueil a été d'offrir aux prêtres, aux professeurs de l'enseignement moyen, aux étudiants en théologie et aux laïcs cultivés une information récente sur les problèmes et les orientations de la théologie dogmatique contemporaine. Ce projet, datant de l'après-guerre, a vu son exécution retardée par divers obstacles jusqu'à ce qu'il ait été repris et mené à terme par la Faculté théologique de Milan, sous le haut patronage de son grand chancelier, Mgr Montini. Si quelques articles, dus aux premiers collaborateurs, dataient déjà, les éditeurs ont eu soin de les compléter par une bibliographie critique assez complète sur les dix dernières années. La variété et le renom des auteurs recommandent ce premier volume, consacré plus spécialement à la théologie fondamentale.

Citons parmi les contributions les plus importantes : C. Colombo, *Méthodologie et systématisation théologique* (excellent aperçu historique) ; Stirnimann, O.P., *L'Eglise dans la problématique contemporaine* ; R. Spiazzi, O.P., *Le laïcat dans l'Eglise.* Viennent ensuite divers exposés plus classiques : Gaboardi, *Théologie fondamentale et méthode apologétique* (avec un complément bibliographique fort utile de G. Oggioni) ; Marcozzi, S. J., *Le miracle* ; Vagaggini, *Inspiration biblique et questions annexes* ; Ch. Boyer, S. J., *Le développement du dogme* ; Garrigou-Lagrange, O.P., *Nature et valeur des formules dogmatiques* (bonne bibliographie annexe de Colombo).

Citons encore les travaux déjà parus en d'autres langues de Van den Eynde, *Tradition et Magistère,* et de O. Karrer, *Succession apostolique et primat,* ainsi que les exposés de Perbal O.M.I. sur *La Théologie missionnaire* (où l'on eût souhaité une appréciation plus équitable de l'œuvre du P. P. Charles) et de G. Graneris, *Théologie catholique et science des religions.*

Les articles consacrés à l'œcuménisme et aux confessions chrétiennes nous paraissent particulièrement heureux, p. ex. ceux de Vodopivec, *L'Eglise et les églises,* de Schultze, S. J., *Théologie latine et théologie orientale,* ainsi que les aperçus sur la théologie protestante en Allemagne (Neunheuser, O.S.B.) en Amérique (Giussani) et en France (Rouquette, S. J.) et sur les tendances théologiques dans l'Eglise anglicane (Humphrey Johnson avec bibliographie du P. Gill, S. J.).

Enfin, deux études plus amples et entièrement originales sont consacrées à des thèmes contemporains de grande portée : *Le problème de la foi dans l'existentialisme,* de Leonardo Verga, et *Révélation et Mythe,* de A. Voegtle.

Il n'y a qu'une lacune à signaler en ce beau volume : c'est qu'on n'ait pas consacré un article à « Humani generis » ou, du moins, qu'on n'ait pas davantage tenu compte, en certains travaux, des problèmes de méthodologie agités avant sa parution à l'occasion desquels l'encyclique a voulu rappeler certaines données traditionnelles tombées dans l'oubli. Si précieuses qu'elles soient, les notices bibliographiques ne comblent qu'imparfaitement cette lacune.

G. Dejaifve, S. J.

Ch. DE MORÉ-PONTGIBAUD. — *Du fini à l'infini.* Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu. Coll. Théologie, 36. Paris, Aubier, 1957, 23 × 14 cm., 210 p. Prix : 795 frs.

Les modestes dimensions de cet ouvrage ne doivent pas nous dérober l'ampleur de son dessein : il veut embrasser l'ensemble des moyens de nature et de grâce dont l'homme dispose pour connaître Dieu. Le trait le plus fortement accusé est peut-être celui de l'opposition entre la connaissance naturelle et la connaissance révélée. Certes, toutes deux vérifient un caractère commun, qui est celui du réalisme, et l'on ne pourrait assez apprécier les analyses pénétrantes de l'auteur, desquelles il ressort, en prolongement ou en reprise des études du P. Maréchal, que déjà la simple analogie naturelle aboutit non pas à une idée, mais à un existant. Mais il n'en reste pas moins que la connaissance naturelle, où Dieu est atteint comme principe premier des choses, revêt son contenu d'une apparence lointaine, diffuse, universaliste : rien qui ressemble aux vivants concrets avec lesquels nous sommes en contact. Au contraire, les affirmations révélées se distinguent par leurs caractères de proximité, de vision directe et de profondeur. Or, poursuit-on, cette opposition dans les caractères de la représentation tient à une opposition dans l'origine respective des deux connaissances : L'analogie naturelle fournie par les perfections pures et par les métaphores qui les renforcent (aide apportée par les puissances sensibles dans l'ordre de la connaissance et qui correspond au complément de réalité fourni par le substrat matériel dans l'ordre de l'être) naît de la *remontée* naturelle de l'esprit, par orientation et par visée, vers la perfection divine. L'analogie révélée est le fruit d'une *condescendance,* d'une lumière qui part de Dieu même, de sa Parole. Condescendance qui fait corps avec l'histoire du Peuple de Dieu et qui, dans son expression suprême, se traduit dans la vie humano-divine du Christ, nous introduisant en lui à l'intérieur de la Sainte Trinité. Les affirmations révélées qu'elle nous apporte requièrent au reste une configuration, une adaptation progressive, non pas seulement de notre esprit, mais de tout l'être humain : la grâce sanctifiante. Et ainsi, parce qu'elles résultent d'une présence intime, elles nous approchent de leur objet ; elles amenuisent la barrière devant laquelle notre connaissance naturelle s'avère impuissante, surtout lorsque, comme chez les mystiques, le sujet prend conscience de l'adaptation qu'il a subie. Telle est, si nous voyons bien, la thèse de l'ouvrage, développée en des pages aux vues profondes, et dont il n'est pas question de contester l'exactitude générale. On peut toutefois se demander si l'opposition des deux sources de connaissance est aussi radicale qu'on nous le donne ici à penser. La raison naturelle, elle-même, n'est-elle pas, en fait, sinon en droit, suscitée dans l'ordre chrétien (omnia in Ipso constant), et la création ne fait-elle point partie de l'unique dessein divin de se communiquer à nous dans le Christ ? De sorte que notre esprit, en obéissant à son mouvement naturel de remontée vers Dieu, répond déjà à l'appel de la condescendance et en proclamant Dieu, atteste déjà une présence commencée. Mais s'il en est ainsi, l'opposition des caractères mêmes des deux connaissances devrait, elle aussi, être quelque peu atténuée ; ou du moins, on devrait voir comment l'analogie révélée s'empare, comme d'un instrument, de l'analogie naturelle pour la faire servir à ses propres desseins.

L. Malevez, S. J.

Mgr J. LEFEBVRE. — *Rapport doctrinal* présenté le 30 avril 1957 à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français. Paris, Tardy, 1957, 21 × 14 cm., 64 p.

Ce rapport présente un double intérêt capital : il constitue, dans sa brièveté, un exposé magistral sur *l'Eglise, Maîtresse de vérité* ; il donne très opportunément une idée claire et synthétique des *courants d'erreurs* qui traversent la France d'aujourd'hui en raison du mouvement scientifique et social (et qui dira que d'autres pays n'y sont pas exposés ?). — Après une introduction, qui explique les principaux dangers actuels de la foi, une première partie expose le Mystère de l'Eglise, « colonne et support de la vérité » et source de tous les redressements. La seconde partie parle de notre adhésion au Mystère de l'Eglise, à ses

enseignements, à son autorité, qu'elle n'exerce que pour le bien de ses enfants. C'est à l'Eglise surnaturelle que se rattache l'authentique charité, et non à des mouvements non chrétiens, voire athées; c'est du Mystère de l'Eglise, et non de la science sociologique, qu'il faut attendre les directives de l'œuvre du salut; c'est à son sacerdoce, distinct de nature, et non seulement de degré, de celui des laïques, qu'appartient la charge de conduire l'Eglise. La dernière partie met au point la notion exacte du témoignage du chrétien en ce monde, et la distinction entre spirituel et temporel; de même elle justifie l'intervention de l'Eglise sur le terrain temporel et affirme la nécessité de maintenir, dans la société d'aujourd'hui, les institutions chrétiennes d'enseignement et d'hospitalité. Enfin, et le rapport remarque ceci avec force, du fait qu'on a dû décrire des erreurs aux visages assez multiples, il serait faux et très injuste de conclure qu'un grand nombre de catholiques français en sont victimes. Rédigé avec une lucidité que renforce une charité chaude et délicate, ce texte concis éclairera les catholiques aussi hors de France. R. Carpentier, S. J.

J.-H. Walgrave, O.P. — *Newman. Le développement du dogme.* Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 1957, 22 × 15 cm., 398 p.

L'étude du P. Walgrave O.P. sur le développement du dogme chez Newman dépasse par son ampleur et sa profondeur tous les essais publiés jusqu'ici sur le sujet. Mieux que ses devanciers, l'A. a très bien compris qu'on ne pouvait se contenter d'une analyse formelle des quelques ouvrages où il en traite explicitement : le discours d'Oxford, l'Essay, le document Newman-Perrone, mais que chez ce visionnaire intuitif qu'est Newman, il fallait situer cette « idée-mère » dans l'ensemble de sa pensée et de sa méthode réflexive, après l'avoir ressaisie au préalable dans tous les textes épars où elle se manifeste en de fulgurants éclairs. Aussi l'A. qui s'est familiarisé depuis des années avec l'œuvre de Newman et a lu les ouvrages capitaux publiés sur elle en diverses langues, nous en donne une analyse approfondie, où la complexité d'un thème riche et nuancé est débrouillée avec finesse sans jamais faire tort à la clarté de l'exposé et à la belle ordonnance de l'ensemble.

Une première partie examine l'incidence du thème dans la biographie spirituelle de Newman, ensuite analyse succinctement les œuvres principales de l'écrivain, en cherchant à préciser ce que chacune apporte à la compréhension de l'idée newmanienne.

C'est dans la seconde partie qui nous paraît la plus fouillée et la plus riche en résultats durables que l'A. aborde la psychologie du développement. Il esquisse d'abord la méthode et les caractéristiques de la psychologie de Newman avant d'aborder celle du développement. Dans le chapitre sur la psychologie générale du développement, quelques notions maîtresses, comme celles de l'« idea », « image », « imagination », etc., sont élucidées avec bonheur, texte à l'appui et certaines interprétations courantes redressées. L'A. traite ensuite de la psychologie différentielle (ou individuelle) et sociale du développement, où le cas de la croissance du dogme dans l'Eglise est analysé avec soin.

Dans une troisième partie, l'A. étudie l'idée du développement dans l'apologétique générale de Newman, qui est fort heureusement caractérisée comme une dialectique existentielle de la conscience menant à l'Eglise comme à l'unique solution d'un dilemme fondamental; ensuite nous est présentée la réponse de Newman au problème de l'invariabilité et du développement de la Révélation ainsi qu'une appréciation des critères donnés par l'Essay.

Enfin, une dernière partie situe Newman dans la pensée contemporaine, critique les diverses interprétations qu'on a tentées de sa théorie et nous livre le jugement final de l'A.

Quelques notes plus techniques mais fort précieuses ainsi qu'une bibliographie choisie complètent ce beau volume, qui nous offre la meilleure introduction parue jusqu'à ce jour d'un thème majeur de la pensée newmanienne et, on peut bien l'ajouter, de la pensée théologique actuelle. G. Dejaifve, S. J.

N. Schiffers. — *Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman*. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 22 × 15 cm., 329 p. Prix : 22,50 marks broché ; 24,50 marks relié.

On représente souvent J.-H. Newman comme un penseur religieux uniquement sensible aux coordonnées personnelles et intérieures de notre relation avec Dieu : « Moi-même et mon Créateur ». L'A. entend prouver en ce volume que l'Eglise et son unité forment le second pôle de la pensée et de la recherche inlassable de cette âme inquiète et qu'il peut donc être compté comme un précurseur en ce domaine comme en celui de la psychologie religieuse où il s'est acquis un renom justement mérité.

Une première partie l'établit historiquement en étudiant la genèse et le développement du thème de l'Eglise et de son unité dans l'évolution intérieure de Newman. L'A. esquisse d'abord les coordonnées de cette réflexion : la situation historique et dogmatique de l'église anglicane depuis ses origines et ses positions théologiques ; puis il étudie l'affrontement de Newman avec les sources de la théologie anglicane : XXXIX Articles, *Book of Common Prayer*, théologiens classiques ; ses différentes étapes dans la quête de l'unité de l'Eglise : *Via media, Tract 90*, découverte de l'idée du développement ; enfin, il analyse la contribution de Newman au problème de l'unité de l'Eglise et ses efforts pour la réunion des églises après son passage au catholicisme.

Cette vaste enquête, qui reprend bien des événements connus, nous en restitue surtout le climat idéologique et nous fait mieux comprendre l'évolution religieuse du théologien.

C'est toutefois dans la seconde partie que l'A. nous paraît avoir apporté une contribution plus originale. Il y expose à grands traits, mais en s'appuyant sur une lecture attentive des textes, spécialement des sermons, l'ecclésiologie de Newman, conçue dans la perspective bien moderne de l'histoire du salut.

Il y considère successivement l'Eglise dans l'Ancien Testament, dans le Verbe incarné et dans ses rapports avec l'Esprit Saint ; il caractérise ensuite les trois offices messianiques de prêtre, prophète et roi dans le Christ, en montre le prolongement, la structure et la mise en œuvre dans l'activité doctrinale, sacramentelle et ministérielle de l'Eglise entière : Hiérarchie et peuple fidèle ; enfin, il décrit le caractère pérégrinal de l'Eglise en marche vers la consommation finale de la Communion des saints.

Une dernière partie s'attache à souligner l'actualité de cette ecclésiologie, en la comparant avec les résultats les plus récents de l'exégèse contemporaine. Ce travail bien mené a sans doute quelque peu systématisé une réflexion d'allure plus souple et plus libre mais nous ne croyons pas qu'elle l'ait jamais trahie. Au contraire, l'A. s'est montré constamment soucieux de marquer à l'occasion les limites et les insuffisances de la spéculation du grand converti anglais. Dans son ensemble, sa synthèse ecclésiologique est cependant celle d'un maître : c'est un des mérites de l'A. d'avoir montré qu'avec celle de Moehler, elle peut revendiquer l'honneur d'être une source où la pensée théologique aujourd'hui peut trouver son inspiration. G. Dejaifve, S. J.

Card. J. H. Newman. — *Pensées sur l'Eglise*. Trad. franç. de A. Roucou-Barthélémy. Coll. Unam Sanctam, 30. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 23 × 14 cm., 442 p.

Ce recueil de textes newmaniens sur l'Eglise s'est inspiré, mais non servilement, du recueil similaire du Dr O. Karrer, paru en allemand en 1945. Il a groupé les extraits choisis autour de quelques grands thèmes : quête de l'Eglise et illustration des principes catholiques, l'Eglise dans le dessein de Dieu, Unité et catholicité de l'Eglise, l'Eglise et le monde, les fidèles dans l'Eglise. Outre de très beaux passages déjà parus en d'autres recueils, on est heureux de retrouver ici bien des textes rares ou inaccessibles en français comme la Préface à la troisième édition de la *Via Media* (1877) du Newman catholique et l'article du *Rambler* (1859) sur le rôle des fidèles dans la conservation et le développement de la foi, qui lui attira tant d'ennuis.

Le choix est judicieux et les notes explicatives qui illustrent les passages obscurs ou difficiles de même que les références à des travaux spécialisés font de ce répertoire un précieux instrument pour une meilleure connaissance de la théologie et de la spiritualité ecclésiale du grand converti anglais.

G. Dejaifve, S. J.

Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 24 × 17 cm., 203 p. Prix : 21 marks.

Ce Symposium offert à K. Adam à l'occasion de ses 80 ans réunit quelques travaux de spécialistes des recherches historiques. Outre les deux exposés plus généraux et plus synthétiques de F. Hofmann, *L'Eglise chez Clément d'Alexandrie,* et de J. Stelzenberger, *La conscience chez Tertullien,* citons de Mgr M. Schmaus, *Le prolongement de la psychologie trinitaire augustinienne jusqu'à l'époque carolingienne*; la publication par F. Stegmüller d'un traité inédit de Bonacursius de Bononia, O.P., « de erroribus graecorum » (tiré du ms. latin *Vatican 819*) ; une étude de A. Auer sur l'influence de G. Manetti dans le traité « de hominis dignitate » de Pic de la Mirandole; un essai fort intéressant de H. Fries sur *l'apport de Newman à une meilleure intelligence de la Tradition* et d'autres contributions d'ordre philosophique : *Détermination philosophique de la liberté en Dieu* (J. Möller) ; canonique : *Relations entre réservation et condition dans le mariage (c. 1086 et c. 1092),* de H. Flatten et documentaire : *Nouvelles voies pour l'ouverture des archives vaticanes* (K. A. Flink).

Ces travaux d'amis et anciens élèves attestent l'influence étendue qu'a exercée l'éminent jubilaire dans un domaine où il s'est révélé un précurseur averti, il y a plus d'un demi-siècle.

G. Dejaifve, S. J.

H. Küng. — *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung.* Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. Coll. Horizonte, 2. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 23 × 17 cm., 304 p.

Le thème de la justification n'est pas un des moindres dans la Dogmatique de Karl Barth. Quel sens prend-il dans la pensée du théologien de Bâle, c'est ce qui nous est dit dans la première partie de l'ouvrage; dans une lettre-préface, Barth lui-même a bien voulu rendre hommage à l'entière fidélité de l'exposé : « Que vos lecteurs le sachent, vous me faites dire ce que j'ai dit, et je le pense comme vous me le faites dire ». Dans la seconde partie, l'auteur s'attache à montrer que, pour le catholique non moins que pour le protestant, la « justification » est avant tout déclaration de justice; mais déclaration faite par la Parole de Dieu, et donc, efficace de son terme : parce qu'elle est divine, la sentence rend juste l'homme qu'elle atteint. Il faut, du reste, distinguer deux phases dans le processus : une phase de justification objective, sentence prononcée au profit de tous les hommes dans la mort et dans la résurrection du Christ (première phase que la théologie catholique désigne plus volontiers du nom de rédemption) ; une seconde phase de justification subjective, appropriation individuelle, dans la foi, de la justice obtenue en Jésus-Christ. En tout cela, il y a accord substantiel de la théologie catholique avec la théologie barthienne. D'où vient cependant que cet accord ait échappé à Barth et qu'il se soit régulièrement appliqué, dans sa Dogmatique, à accuser d'illusoires différences? Barth a détaché les décrets et canons du Concile de Trente de leur contexte historique : il est vrai que les Pères du Concile ne mirent pas l'accent, dans leur doctrine de la justification, sur la déclaration de justice et sur l'imputation de la justice du Christ; mais ils étaient très loin de nier ces deux traits; les négations de leurs adversaires les obligèrent à souligner le caractère intérieur, incontestablement biblique, de la justification des chrétiens. Telle est la thèse de ce livre, solidement et brillamment établie. On peut pourtant se demander si l'auteur n'a pas souligné exagérément les rencontres : pour le théologien catholique, la foi (vive) justifie intrinsèquement le pécheur; pour Barth, n'est-elle pas simplement la confession de la justification qui s'est accomplie au profit de tous les hommes, en Jésus-Christ? Et peut-être aussi le rapport de la vie chrétienne au Royaume de Dieu (rapport exprimé par Trente en termes de mérite) aurait-il eu dû faire l'objet d'une étude

plus approfondie. Mais, au sujet de ce dernier point, Barth lui-même n'est sans doute pas très explicite, et cette circonstance explique que l'auteur n'ait pas poussé très loin la confrontation avec la théologie catholique. L. Malevez, S. J.

THEOLOGIE MORALE

S. Tomas de Aquino. — *Suma Teologica. Tratado de la ley (1-2 q. 90-108)* ; *Tratado de la gracia (1-2 q. 109-114)*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Edit. Fr. B. Viejo, O.P. et S. Ramirez, O.P. Coll. Biblioteca de autores cristianos, 149. Seccion II. Madrid, B.A.C., 1956, 20 × 13 cm., xvi-923 p. Prix : 75 pesetas.

La belle et importante « Biblioteca de Autores cristianos » nous donne ici le texte et la traduction espagnole des questions 90 à 108 de la Somme de saint Thomas — traité de la loi — et des questions 109 à 114 — traité de la grâce. Chaque traité et chaque question sont introduits par un intéressant commentaire. Une bibliographie abondante, surtout, on le comprend, pour le traité de la grâce, où l'on a voulu énumérer toutes les écoles, précède chacun des deux traités. Les introductions du *De Gratia* contiennent pratiquement tout un traité moderne de la grâce, comprenant les questions nouvelles depuis saint Thomas. Sont exposées avec soin les solutions « thomistes » concernant la grâce efficace *ab intrinseco*. Malgré le caractère technique de cette théologie, ces exposés sont parfaitement lisibles pour tout esprit cultivé. R. Carpentier, S. J.

E. F. Regatillo & M. Zalba, S. J. — *De statibus particularibus tractatus*. Santander, Editorial Sal Terrae, 1954, 20 × 13 cm., 267 p.

On connaît et apprécie la *Theologiae Moralis Summa* en trois volumes, des RR. PP. Regatillo et Zalba. Le présent travail en est une sorte de supplément, consacré aux états particuliers. Sous ce terme, les auteurs embrassent une vaste matière. Le P. Zalba traite, avec précision et actualité, des devoirs des juges, avocats, témoins, médecins, pharmaciens, etc. Le P. Regatillo expose les obligations canoniques et morales des clercs et des membres des Etats de perfection. Ce manuel se recommande donc par l'importance de son objet, la solidité de sa doctrine, et la netteté de sa présentation. E. Bergh, S. J.

B. Häring. — *Das Heilige und das Gute*. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug. Krailling vor München, E. Wewel, 1950, 21 × 13 cm., 318 p. Prix : 9,80 marks.

Cette étude prépara la théologie morale publiée par l'auteur sous le titre « *Das Gesetz Christi* ». Nous avons rendu compte de ce grand ouvrage dans la *N.R.Th.* (1957, p. 427). Etude phénoménologique, du « sacré » d'abord, considéré comme réalité originale de la psychologie humaine, et de son rapport nécessaire avec le moral ; de l'expérience morale ensuite (valeur, devoir, liberté, conscience) et de ses relations avec le « sacré ». On passe alors à la même étude des relations du sacré et du moral dans des œuvres, qui peuvent passer pour des cas typiques : Nicolai Hartmann, Kant, Schleiermacher, Emil Brunner, Rudolf Otto et Max Scheler. Au 4e chapitre, est critiquée, du point de vue de la relation phénoménologique « le sacré-le bien », l'« éthique de la perfection personnelle ». Enfin l'« éthique de l'imitation » (du Christ) est présentée comme la parfaite réalisation de la relation « religion-bien moral ». — Etude intéressante à plus d'un titre : des plus suggestifs, le défilé des cas concrets ; éclairant et surtout chaleureux, le chapitre de l'imitation du Christ. Pour notre part, sympathisant avec les vues de l'auteur en tout ce qu'elles ont de positif, nous croyons rencontrer un arrière fond de critique, d'où, en gros, l'on devrait dire que l'intelligence sort mésestimée au profit du sentiment. Au centre de la morale thomiste de la fin, ou de la béatitude, au lieu du *Summum Bonum* que je cherche de toutes mes forces volontaires, l'auteur paraît finalement ne voir que le « *Ich-*

punkt » d'une perfection étroitement personnelle, alors que cette perfection n'est rien précisément sans la Fin à laquelle elle tend. Visant sans doute des exposés purement « notionnels » de cette morale de la fin, trop fréquents, convenons-en, il semble oublier que, pour saint Thomas, comme l'a très bien montré de nouveau le P. Gilleman dans son « *Primat de la Charité en Théologie morale* », la Fin dernière personnelle est l'objet nécessaire de l'amour tendance profonde, créant ainsi immédiatement l'objet moral dans une synthèse parfaite du bien et du sacré, de la tendance à Dieu et du devoir de perfection personnelle, intégrant toutes les richesses du dialogue avec le Dieu de l'amour et avec son image, le Christ, ainsi qu'avec les frères, membres du Christ. Seulement ce dialogue est alors appuyé sur la totale dépendance de la Fin dernière, et pas principalement sur le sentiment ou l'expérience subjective du phénomène religieux. Cette expérience d'ailleurs, portant l'attention sur l'autonomie de la réponse humaine, ne prépare pas, comme le fait l'amour-finalité, à la réception de la charité surnaturelle ni à la doctrine du salut dont l'Evangile est rempli. Nous serions pleinement d'accord avec l'enrichissement phénoménologique du sentiment qui anime cette étude, pourvu qu'il renforce la pensée finaliste de saint Thomas, au lieu de la repousser. Ce qui, bien entendu, ne jette aucun soupçon sur l'orthodoxie d'une œuvre, dont le dernier chapitre rend des sons très évangéliques. Mais là, la *Nachfolge,* donnée comme principal caractère de la morale chrétienne, est prise au sens d'amour, et d'amour préalable, d'amour-fin par conséquent, situé hors de nous, reçu, bien plus qu'au sens d'« amour-réponse dialogale ». Bref, malgré la richesse des aperçus et la vaste érudition dont ce livre fait preuve, nous craignons qu'on n'ait pas gagné en cohésion et en précision, en abandonnant la finalité thomiste, base parfaite du primat de la charité révélée.

R. Carpentier, S. J.

B. Häring, C.ss.R. — *La loi du Christ.* Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome II. *Théologie morale spéciale.* La vie en communion avec Dieu. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1957, 25 × 16 cm., 388 p.

En présentant aux lecteurs de la *N.R.Th.* l'édition allemande complète de cette Théologie morale entièrement renouvelée (voir 1957, p. 427), nous avons déjà résumé le présent volume, qui traduit en français la première partie de la morale spéciale : La vie de communion avec Dieu, elle-même divisée en deux titres : 1) la vie théologale, par la foi, l'espérance et la charité; 2) la vertu de religion. Ici nous apparaît d'abord la vie consacrée à Dieu, avec sa traduction dans la vie liturgique; ensuite le comportement religieux, avec les péchés qui en sont la caricature : le respect du nom divin (parjure, blasphème), les consécrations particulières par le vœu (sacrilège, simonie), la prière (superstition), le jour du Seigneur (idolâtrie). Au début du volume, une importante introduction (Prélude biblique) reprend et justifie, dans l'ensemble de la Bible, le thème de l'Idée-mère de la morale chrétienne, présenté, on s'en souvient, comme dialogue de Dieu et de l'homme. — De la critique technique, que nous croyons devoir opposer au fondement phénoménologique de cette grande œuvre (voir ci-dessus notre compte rendu du livre : *Das Heilige und das Gute)*, nous avions déjà distingué soigneusement le renouvellement complet de la théologie morale, obtenue par l'auteur grâce à sa vision chrétienne de la morale à la lumière du primat de la charité et de l'imitation du Christ. Cette nouvelle et vraie perspective apparaît encore davantage dans cette théologie spéciale, intitulée, on l'a dit, vie de *communion* avec Dieu. Les trois vertus théologales et la vertu de religion — celle-ci prise désormais au sens de la théologie morale — sont replacées dans l'ensemble de la vie chrétienne, vie filiale. Du même coup, le « salut » évangélique reprend tous ses droits — « le juste *vit* de la foi », et de l'espérance, de la charité, et aussi de sa consécration religieuse à Dieu, vécue dans « l'histoire du salut ». Le vœu par exemple est remis dans la ligne des vœux du baptême, c'est-à-dire de la vie filiale intra-trinitaire et ecclésiale. Relevons encore : la juste mise en valeur du sens social du repos du Seigneur, clarté décisive pour distinguer les œuvres défendues; la morale du travail étudiée « dans le rayonnement du dimanche ». Sans doute se montre encore parfois, sous forme d'un rappel théo-

rique, la conception phénoménologique de la « religion comme réponse », laquelle à notre humble avis, alourdit plutôt et obscurcit quelque peu la magnifique « phénoménologie » chrétienne — et déjà naturelle — de l'amour appelant l'amour. Mais tout ce volume est trop chrétien d'inspiration pour se ressentir beaucoup de ce mélange : il donne une très belle et très riche vision de « la vie de communion avec Dieu ». R. Carpentier, S. J.

O. Schilling. — *Handbuch der Moraltheologie.* Band II. *Spezielle Moraltheologie der individuelle und der religiöse Pflichtenkreis.* 2e édit., Stuttgart, Schwabenverlag, 1954, 26 × 18 cm., VIII-225 p. Prix : 19 marks.

Nous avons dit précédemment (*N.R.Th.*, 1954, p. 984) tout le bien que nous pensions de cette Théologie morale, où l'auteur envisage les questions avec une grande profondeur en un texte très dense à la fois et très clair en sa concision. Le premier volume présentait la morale générale et les sacrements. Nous avons ici les deux premières parties de la morale spéciale : devoirs de la morale individuelle, devoirs de la vie religieuse. L'auteur, on le sait, reconnaît à la charité le rôle de premier principe de la théologie morale. Ici l'influence de cette position est facile à saisir : elle développe une vision positive des devoirs, orientée vers la perfection; elle découvre des objets qu'un exposé centré sur les péchés n'apercevait pas ou ne voyait que comme matière à diverses fautes. Les devoirs de la vie individuelle — 1re partie — se divisent en deux : ceux de l'existence individuelle et ceux de la position sociale. Ce sont l'amour chrétien de soi, les devoirs envers le corps et la vie et les devoirs de formation spirituelle. A noter l'étude approfondie du suicide, du martyre, des risques licitement acceptés. Ce sont ensuite les devoirs de la profession, le devoir de travailler, l'honneur, la propriété, celle-ci étudiée face à la critique du communisme. Les devoirs de la vie religieuse — 2e partie — comportent d'une part le don de soi à Dieu par les trois vertus théologales, foi, espérance et charité; d'autre part la religion : prière, adoration de Dieu et vénération des saints, sacrifice, vœu, serment; superstition et irréligiosité; culte communautaire. On est heureux de voir interpréter, comme des préceptes essentiellement sociaux, soit l'abstention des œuvres serviles aux jours de fête et de dimanche, soit les lois du jeûne et de l'abstinence. Ces préceptes ne supportent donc pas d'interprétation individualiste, contrairement à ce qu'on surprend trop souvent en certaines catéchèses. Toute cette doctrine est continuellement appuyée à saint Thomas et sans cesse ouverte aux questions actuelles. Œuvre exceptionnellement riche. R. Carpentier, S. J.

D. von Hildebrand. — *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik.* Dusseldorf, Patmos-Verlag 1957, 21 × 13 cm., 194 p. Prix : 13,80 marks.

Bien que ce soient, entre autres causes, des difficultés d'ordre psychologique qui aient fait apparaître la morale de situation, on ne possédait pas encore jusqu'à ce jour de mise au point solide et complète de ces problèmes. Le présent travail comble désormais une lacune qui demeurait encore dans la littérature de plus en plus vaste traitant de la morale de situation. Une parfaite maîtrise de la méthode phénoménologique rend son auteur spécialement compétent en la matière. Dans des analyses minutieuses des comportements moraux concrets, il nous montre comment l'opposition de la morale de situation contre certaines déformations mesquines de l'éthique objective traditionnelle, telles qu'on les trouve manifestées dans le pharisaïsme, le littéralisme formaliste, le bureaucratisme moral et la médiocrité, conduit à exalter le sens tragique du pécheur, au grand détriment des fondements de la moralité, à magnifier l'autonomie de la liberté et finalement à évincer toute norme objective. L'A. montre aussi comment seule la morale chrétienne est capable d'apporter une réponse valable et complète aux problèmes que pose la situation morale. Dans un chapitre spécial qui dénonce les erreurs fondamentales de la morale de situation, l'A. examine de façon générale les principes métaphysiques qui sont à la base du système; il montre la direction dans laquelle doit aller la discussion sur ce plan, sans par ailleurs traiter en détail les questions que l'on y trouve posées. W. Molinski, S. J.

DROIT CANONIQUE ET VIE RELIGIEUSE

J. Gaudemet. — *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e^ et V^e^ siècles.* Coll. Institut de droit romain de l'Université de Paris, XV. Paris, Sirey, 1957, 25 × 17 cm., IV-220 p. Prix : 1.500 frs.

Siècles d'or de la patristique, les IV^e^ et V^e^ siècles furent dans l'histoire du droit une période de transition entre l'époque classique et celle des grandes codifications justiniennes. Ce qui explique à la fois l'intérêt qu'ils présentent et l'oubli relatif où ils furent relégués par les historiens juristes. Pour nous catholiques, cette période présente en outre une grande importance du point de vue juridique : c'est d'alors que date la première formation décisive du droit de l'Eglise. Professeur de droit à Paris et à Strasbourg, M. Gaudemet a fait de cette période-charnière l'objet de son enseignement. Il a cru qu'un exposé, unissant les qualités de la synthèse à celles d'un cours universitaire, pourrait être utile à d'autres qu'à ses élèves. L'ouvrage se divise en trois parties : Evolution du droit romain, formation du droit de l'Eglise, rencontre des deux droits. Son but n'est pas d'écrire une histoire des sources du droit : il entend l'expression « formation du droit » en un sens plus large, comme la recherche des « éléments multiples qui, à cette époque, ont concouru à la création des règles juridiques ». Quel fut le rôle de l'adhésion tacite de la foule (il serait faux de se représenter le droit coutumier comme d'origine exclusivement germanique) ; quel fut celui des assemblées législatives (profanes ou sacrées), celui du chef (empereur ou pape), celui des juristes, des philosophes, des moralistes, des docteurs ; celui des forces politiques ou idéologiques en présence ? Sans pour autant négliger la première, ce sont surtout les deuxième et troisième parties qui retiendront l'attention des théologiens. Ils y trouveront un excellent résumé de la formation au cours des IV^e^ et V^e^ siècles des quatre sources majeures du droit canon : législation conciliaire, décrétales des papes, premières collections canoniques, enseignement des Pères de l'Eglise. Ils pourront assister à la naissance de la théorie canonique du droit et de la loi et de leurs diverses espèces. Ils pourront juger de l'influence exercée par le christianisme sur le développement du droit romain et réciproquement sur les emprunts faits par le droit canon au droit séculier du monde romain. La bibliographie de l'apparat critique tient compte des dernières études parues sur la matière. R. Mols, S. J.

van Welie, F.A.M. — *Canoniek Huwelijksrecht.* Utrecht-Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1954, 24 × 16 cm., XVI-448 p. Prix : 240 frs broché ; 275 frs relié.

Dans la série, déjà nombreuse, de bons traités canoniques sur le mariage, ce travail, en langue néerlandaise, vient avantageusement prendre place. L'auteur, en un commentaire développé et de lecture facile, propose la législation actuelle de l'Eglise, avec les références qui conviennent au droit civil néerlandais. Les questions de principes sur les fins du mariage, le régime juridique qui doit le régler sont clairement exposées et résolues conformément à la doctrine la plus commune aujourd'hui. On notera le souci pédagogique qui fait rejeter le commentaire des canons 1042-1047, sur la dispense des empêchements, après la description de ceux-ci (c. 1058-1080). Heureuse aussi l'idée de réunir en un chapitre sur « Le mariage invalide » les prescriptions canoniques sur la convalidation (c. 1133-1141) et la procédure en déclaration de nullité (c. 1960-1992). En appendice, l'on trouvera une traduction néerlandaise des canons sur le mariage avec en note les réponses correspondantes données depuis quarante ans par la Commission d'Interprétation du Code. Au moment où il composait son étude, l'auteur pouvait encore admettre un concept restreint de l'affinité, c'est-à-dire ne se réalisant pas à l'occasion d'un mariage d'infidèles (p. 179). Mais l'argument sur lequel il appuyait son opinion, savoir que l'Eglise ne peut attacher des conséquences juridiques à un mariage soustrait à son autorité n'était pas con-

vaincant. L'empêchement ne jouera, en effet, comme le note la réponse du Saint-Office du 31 janvier 1957, que pour un mariage conclu après le baptême d'un au moins de ces « affines ». E. Bergh, S. J.

Fr. Delpini. — *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V*. Turin, Marietti, 1956, 25 × 16 cm., 138 p. Prix : 1.000 lires.

Ce travail représente une utile contribution à l'étude de l'institution matrimoniale et de son contre-pied, le divorce, dans les premiers siècles du christianisme. L'auteur rappelle tout d'abord la conception et la pratique, très large en matière de divorce, de la société romaine jusqu'à la fin du 1er siècle, malgré certains efforts de réaction de l'empereur Auguste. A partir des textes évangéliques (*Mt.*, V, 31-32; XIX, 8-9), les Souverains Pontifes et les Conciles, les Pères tant occidentaux qu'orientaux défendent fermement l'indissolubilité du mariage. L'auteur examine le dossier et dissipe éventuellement les incertitudes que laisseraient certains textes. Dans une dernière partie, il dégage l'influence, lente il est vrai, mais certaine, de la doctrine de l'Eglise sur le droit romain des empereurs chrétiens et notamment de Justinien. E. Bergh, S. J.

A. Hage. R.B. — *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*. Etude historico-canonique. Beyrouth, Monastère Saint-Basile, 1954, 25 × 18 cm., XL-332 p.

Même après le motu proprio *Crebrae allatae sunt* du 22 février 1949 promulguant la nouvelle législation matrimoniale commune pour les diverses Eglises d'Orient, il est fort intéressant de connaître quelle était naguère leur discipline particulière. L'auteur a réalisé cette étude aux points de vue des empêchements, avant tout dans le droit melkite, mais aussi plus sommairement pour les Eglises maronite, syrienne, arménienne, chaldéenne et copte. Les relations historiques avec la discipline latine et byzantine correspondante sont évoquées et éventuellement la législation musulmane. Le travail débute par un examen consciencieux de la valeur des sources, suivi d'une vue d'ensemble historique sur l'évolution du dogme et de la discipline du mariage chrétien. Après la doctrine générale sur les empêchements et un chapitre sur ceux qui ont disparu au cours des siècles, vient l'histoire des divers empêchements prohibants et dirimants, et des empêchements improprement dits (condition servile, crainte, clandestinité), tels qu'ils ont préparé la formulation des canons promulgués en 1949. Intéressant enfin lui aussi le dernier chapitre où l'auteur après avoir exposé et discuté les diverses opinions sur la discipline matrimoniale qui doit régir les Orientaux dissidents (il adopte l'opinion des PP. Coussa et Herman en faveur de la discipline antérieure au schisme) en fait l'application aux dissidents des Eglises dont il s'est occupé. Cette étude très documentée de droit comparé mérite bien de retenir l'attention des canonistes. E. Bergh, S. J.

Fr. I. Muller, O.F.M. — *De Paroecia domui religiosae commissa*. Coll. Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Iuris Canonici. Theses ad Lauream, N. 34. Washington, Holy Name College, 1956, 23 × 16 cm., X-86 p.

Thèse doctorale qui se propose de relever soigneusement les dispositions canoniques actuelles et de suppléer à leurs lacunes en matière de propriété des biens d'une paroisse confiée à des religieux. L'auteur, dans un premier chapitre, distingue plusieurs personnes morales incluses — ou qui peuvent l'être — dans le concept juridique de paroisse : le bénéfice paroissial, l'église paroissiale, la paroisse comme telle. Il examine ensuite les diverses manières selon lesquelles la paroisse peut être unie à une communauté religieuse (pleno iure, quoad temporalia tantum, commissa sine unione). Dans un dernier chapitre, où il atteint le but même de son étude, il tire les conclusions pratiques pour le régime de biens matériels dans les diverses hypothèses. E. Bergh, S. J.

M. Calcaterra, O.P. — *De vicario adiutore*. Naples, D'Auria, 1955, 25 × 18 cm., 178 p. Prix : 1.400 lires broché ; 1.900 lires relié.

On saura gré à l'auteur de cette monographie entièrement consacrée au commentaire du c. 475. Les motifs qui justifient la nomination du vicaire « adiutor », savoir l'incapacité permanente du curé de remplir ses fonctions, le mode de nomination, les pouvoirs, droits et obligations de cet auxiliaire, la manière dont cesse sa mission, tous ces divers points sont examinés avec beaucoup de précision. L'auteur a retracé aussi l'évolution historique de cette institution.

E. Bergh, S. J.

R. L. Nolasco. — *La Excomunion y la Pertenencia a la Iglesia*. Buenos Aires, Verdad, 1956, 22 × 16 cm., v-53 p.

Extrait d'une dissertation doctorale qui s'est proposée d'apporter un peu de lumière dans la question difficile de la nature exacte de l'excommunication. Serait-elle, comme le veulent des auteurs de renom, une séparation de l'Eglise uniquement sous son aspect social ? Ou bien entraîne-t-elle une véritable perte de la qualité de membre de l'Eglise, au sens dogmatique et juridique du mot ? De la doctrine des théologiens et des canonistes, des textes pontificaux de l'encyclique *Mystici Corporis Christi*, de la comparaison des divers effets canoniques de cette censure, l'auteur conclut que l'excommunicatus vitandus, et lui seul, perd la qualité de membre de l'Eglise, tout en restant son sujet. E. Bergh, S. J.

Annuaire de l'Ecole des Législations Religieuses (Institut catholique de Paris). III. 1952-1953. Coll. Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris ; Paris, Letouzey et Ané, 1954, 24 × 16 cm., 184 p. Prix : 600 frs.

Cette intéressante publication ne fait que se développer (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 995). Non seulement des professeurs de l'Ecole des Législations religieuses, mais d'autres spécialistes nous donnent une série d'articles assez brefs mais substantiels. Notons p. ex. les « Notes sur la litis contestatio » où le Professeur Andrieu-Guidrancourt remet en lumière le sens et l'importance de ce stade de la procédure ecclésiastique ; « La formation du lien matrimonial en droit musulman » par Mgr J. Feghali ; « La liberté religieuse et le droit international » par F. Le Roy. Des chroniques et une bibliographie des travaux actuels mettent à la disposition des juristes d'utiles renseignements en matière de droit comparé. Tout cela témoigne de la belle vitalité de l'Ecole et de la Faculté canonique de l'Institut catholique de Paris. E. Bergh, S. J.

Hubertus van Groessen, O.F.M.Cap. — *Het kerkelijk Recht voor Religieuzen*. Coll. Romen's Compendia. 3e édit., Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, 16 × 11 cm., xiv-382 p. Prix : 160 frs.

Le contenu de cet ouvrage dépasse son titre. Non seulement l'auteur entend mettre entre les mains des religieux et de leurs confesseurs un exposé de la législation canonique sur l'état religieux, mais, pour une plus grande utilité de ses lecteurs, il traite aussi de l'aspect moral et ascétique des vœux et des divers exercices de piété en usage dans les communautés. Ce dernier chapitre spécialement nous semblerait devoir être abrégé ou mieux reporté à une autre publication. Ce petit livre contient donc bien des données positives et des conseils pratiques. Nous ne pensons pas que les vœux dans les Instituts séculiers ne soient que privés (n. 37, 2). La jurisprudence les considère comme « quasi publics » ou mieux « sociaux ». A propos d'interruption du noviciat (n. 77), on peut tenir comme certain que les fractions de jours d'absence ne s'additionnent pas ; d'autre part, il peut être utile de signaler que la S. Congrégation des Religieux accorde des indults pour le séjour des novices en maison de vacance au delà de 15 jours. E. Bergh, S. J.

P. MINARD, O.S.B. — *Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse* suivi d'un appendice concernant les Instituts séculiers. Paris-Montréal, Fides, 1957, 23 × 15 cm., 124 p. Prix : $2.50.

L'auteur s'est proposé de fournir aux maîtres et maîtresses des novices un aide-mémoire des prescriptions canoniques concernant les stades d'admission, de formation, ainsi que les diverses professions et les obligations principales des religieux. Le travail atteint bien son but et le formulaire pour divers actes juridiques plus fréquents augmente encore l'utilité pratique de ce memento.

E. Bergh, S. J.

D.-M. HUOT, S.M.M. — *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria.* Rome, Commentarium pro Religiosis, 1956, 24 × 17 cm., XIV-80 p.

Cette publication groupe divers articles parus dans le *Commentarium pro Religiosis* en 1954-55. L'auteur, avec beaucoup de clarté, a divisé son exposé en quatre sections : l'objet de l'administration, c'est-à-dire le patrimoine, l'activité administrative, les administrateurs et leurs pouvoirs, enfin certaines applications, savoir l'aliénation, l'obligation, le placement, les dépenses. Dans la question controversée de la notion d'administration ordinaire et extraordinaire, l'auteur adopte une position heureuse, nous semble-t-il, en faisant coïncider l'administration ordinaire avec l'activité administrative au sens propre du mot (conservation fidèle et rentable des biens temporels par un agent légitime, p. 38). L'administration extraordinaire, au contraire, par sa nature, « dispose » des biens.

E. Bergh, S. J.

La vie commune. Coll. « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui ». Paris, Edit. du Cerf, 1956, 23 × 14 cm., 360 p. Prix : 620 frs.

Ce volume étudie la vie commune des religieux tout d'abord dans ses fondements scripturaires : aspects communautaires et personnels du salut et du péché ; puis : dans la tradition de la vie religieuse, d'abord jusqu'au XII[e] siècle, ensuite avec l'avènement des Prêcheurs, enfin depuis la formule apostolique de la Compagnie de Jésus : trois études historiques. Une seconde partie réunit trois travaux où les notions corrélatives de personne et société sont observées successivement par le philosophe, le théologien et le liturgiste de la messe et de l'office. C'est dans la communauté ecclésiale que la vie religieuse prend son vrai sens : la troisième partie étudiera donc la vie ecclésiale des religieux : d'abord l'aspect communautaire, ecclésial et humain à la fois, des vœux et des observances ; ensuite la communauté religieuse comme mystère de Dieu au centre de la paroisse ; enfin l'éducation du sens de l'Eglise pour une pleine ouverture de la communauté religieuse. La quatrième section s'attache aux aspects directement concrets de la vie commune, au cadre qu'elle veut créer et qui — aspect spirituel — doit être compris comme un moyen de perfection, — aspect canonique — obéit à tout un ensemble de prescriptions dont il faut comprendre la signification, et — aspect psychologique — comporte toute une structure psychologique sociale, et d'autre part est exposée à des contaminations plus ou moins inconscientes, qui « peuvent en altérer la qualité humaine ». Deux sujets traités par des religieuses clôturent cet ensemble dont on voit l'abondance et l'intérêt : La supérieure servante du bien commun et des personnes, Pratique de la vie commune aujourd'hui. Nous ne saurions ici relever les données et les orientations dont est faite la trame très riche de ces études. Une seule remarque nous paraît à mentionner. A propos des relations entre la communauté religieuse et la paroisse, nous ne devons pas oublier que la « paroisse » originelle contenait la vie religieuse ; que si maintenant (depuis l'exode des « ermites ») la paroisse administrative ne la contient plus, c'est tout de même la communauté religieuse, qui reste la portion pleinement ecclésiale de la communauté chrétienne. Sa valeur et sa signification sont prédominantes. En sens contraire, il nous paraît

peu convaincant de dire que la paroisse connaît un plus grand jeu des sacrements. Distinguons donc la paroisse administrative, dont canoniquement la communauté religieuse est indépendante, et la paroisse-église-locale, dont la vie de perfection fait spirituellement partie, dont elle est même le cœur. La communauté religieuse rend service à la paroisse; mais il est encore plus vrai de dire que la paroisse (administrativement distincte) est au service de la vie religieuse, puisque celle-ci est sa fin. Une paroisse qui n'orienterait pas ses fidèles vers les conseils évangéliques pratiqués en Eglise serait une paroisse décapitée.

R. Carpentier, S. J.

Sister RITAMARY, C.H.M. — *Spiritual and intellectual elements in the formation of Sisters.* Selections from addresses and communications on discussion topics from the six regional meetings of the sister formation conference 1955-1956. New York, Fordham University Press, 1957, 23 × 15 cm., XXVI-261 p. Prix : $ 3.00.

Les nécessités de l'enseignement catholique réclament que les Instituts Religieux possèdent des professeurs au moins aussi qualifiés que ceux des établissements d'Etat correspondants. Beaucoup de religieuses cependant éprouvent une sensible difficulté à intégrer leur vie intellectuelle dans leur vie spirituelle.

La question se pose de savoir si en poussant les religieuses à passer des examens leur vie spirituelle ne risque pas d'être lésée. Comment résoudre ce conflit latent et amener la religieuse à découvrir que sa vie intellectuelle peut et doit être pour son âme une source d'enrichissement et une garantie d'équilibre surnaturel?

La réponse est entre les mains des religieuses elles-mêmes, de leurs Supérieures majeures et des Mères chargées de leur formation. C'est ce que montrent les rapports et les communications provenant de six rencontres régionales de la Conférence pour la formation des religieuses.

L'ouvrage groupe les divers travaux sous quatre chefs : point de vue des prêtres, Assistants des religieuses, directeurs spirituels, psychologues; point de vue des religieuses, Supérieures, Maîtresses des novices, éducatrices; réponses et commentaires aux questions posées; quelques communications et conclusion.

M. R.

LITTERATURE CHRETIENNE

E. M. BUYTAERT, O.F.M. — *Eusèbe d'Emèse.* Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. Tome II. *La collection de Sirmond (Discours XVIII à XXIX).* Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, fasc. 27. Louvain, Spic. sacr. Lov., 1957, 25 × 17 cm., VIII-334 p.

Ce second tome des œuvres d'Eusèbe évêque d'Emèse (première moitié du IV[e] siècle) conservés en latin paraît à quatre années de distance du premier (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 547) et met le point final au méritoire effort de regroupement du patrimoine littéraire de cet écrivain ecclésiastique que le P. Buytaert avait commencé d'entreprendre il y a plus de dix ans. En 1949, il publiait, dans son *Héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse,* les textes conservés en grec et en langues orientales (sauf quelques fragments exégétiques grecs et quelques opuscules arméniens), puis en 1953 le premier tome de ses *Œuvres conservées en latin,* consacré à la publication de dix-sept discours (dont quinze inédits) contenus dans le fameux manuscrit 523 de la Bibliothèque municipale de Troyes, et, enfin, dans ce second tome des *Œuvres conservées en latin,* les douze Discours non encore publiés par lui de la collection dite de Sirmond. La collection de Sirmond (elle est publiée dans *P.G.*, XXIV, col. 1047-1208) compte, en fait, quatorze discours, mais les discours 1 et 2 n'étant autres que les discours 3 et 4 de la collection de Troyes, le nouvel éditeur les a, à juste titre, écartés du présent volume. Il reste donc que le nouveau *Corpus* des discours conservés en latin établi

par Buytaert compte vingt-neuf pièces correspondant de 1 à 17 à la collection de Troyes, et de 18 à 29 aux numéros 3 à 14 de l'édition de Sirmond. Sirmond avait établi son texte sur deux manuscrits, le *cod. Herivallensis* et le *Paris. lat. 16.837* du XV^e^ siècle. Le *cod. Herivallensis* s'est perdu depuis, mais un nouveau manuscrit a été découvert : Charleville, *Bibl. munic. 266* (deuxième moitié du XII^e^ siècle) que Buytaert a pu utiliser. Son édition est donc, en fin de compte, mieux basée puisque d'une part à travers l'édition de Sirmond elle profite encore, quoique sans contrôle direct, du *cod. Herivallensis*, et d'autre part elle dispose d'un manuscrit supplémentaire. Le tome second se clôture par une centaine de pages de tables. Particulièrement précieuses sont celles consacrées aux citations bibliques, aux noms et matières et enfin aux mots et aux expressions. C'est qu'au sujet d'Eusèbe d'Emèse, le *corpus* de ses œuvres une fois reconstitué, et c'est le très grand mérite du P. Buytaert de l'avoir entrepris, presque toute la critique et l'étude de ces textes reste à faire, tant au point de vue doctrinal que scripturaire et linguistique. Quelle est la position exacte d'Eusèbe d'Emèse dans la question trinitaire, vis-à-vis de l'arianisme, qu'il combat certainement sous sa forme extrême? De même vis-à-vis du sabellianisme dont il fut accusé et se défend. La table des noms et des matières sera des plus précieuses pour résoudre ces problèmes. D'autres problèmes se posent encore. De quand datent nos traductions latines (car il y en a eu au moins deux)? Si, comme Buytaert est enclin à le penser, l'archétype latin de la collection de Troyes remonte au IV^e^/V^e^ siècle, la considération des citations bibliques latines ne peut être négligée dans l'effort de la reconstitution de la *Vetus latina* et dès lors, l'Index des citations bibliques prend toute sa valeur. Il en est de même de l'Index des mots et expressions qui deviendront pour les recherches sur les caractéristiques de la langue latine chrétienne des IV^e^/V^e^ siècles une mine de documentation des plus précieuses. Ces quelques aperçus font entrevoir la portée considérable de la publication des œuvres d'Eusèbe d'Emèse à laquelle le P. Buytaert a attaché son nom d'une façon définitive. Lui-même nous laisse entrevoir dans sa Préface au tome premier la publication d'un ouvrage sur la théologie de l'évêque syrien. Il serait regrettable que ce projet ne subsiste qu'à l'état d'espérance. Nul n'est mieux préparé que lui pour qu'il devienne réalité.

Ch. Martin, S. J.

S. Firmicus Maternus. — *De errore profanarum religionum*. Introd. et comm. par A. Pastorino. Coll. Biblioteca di studi superiori, XXVII. Florence, « La nuova Italia » editrice, 1956, 17 × 12 cm., LXXVI-300 p. Prix : 3.000 lires.

Un seul manuscrit, le *Vatic. Palat. lat.* 165, du IX^e^/X^e^ siècle, nous a conservé le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus, et c'est sur lui qu'en 1907, l'excellent philologue Ziegler bâtit son texte critique pour la collection *Teubneriana*. L'intérêt de l'édition de Pastorino, en 1956, tout comme de celle de Heuten en 1938, n'est donc pas à rechercher dans l'originalité de leur texte, puisque, en fin de compte, celui-ci ne pouvait différer de celui de Ziegler, que par le choix de conjectures déjà faites ou la proposition de nouvelles. C'est dans le commentaire qu'il faut le trouver. Celui de Pastorino se fait remarquer par l'effort déployé pour dresser l'état des particularités linguistiques, stylistiques et littéraires de cette œuvre apologétique, que son siècle, le quatrième, fixe en pleine évolution de la langue et de la rhétorique latines. Pourtant l'enquête lui a révélé, à la suite de Heuten d'ailleurs, que si Firmicus Maternus est bien, pour sa langue aussi, de son siècle, pas mal de traits encore classiques se retrouvent chez lui, qui sans en faire un puriste, permettent tout de même encore de le tenir pour un très honnête latiniste. Les autres problèmes du *De errore profanarum religionum* n'ont que fort peu retenu l'attention du critique. En ce qui concerne la date de composition, il est enclin, contre Heuten, à ne pas la reculer au-delà de 346, c'est-à-dire après la parution des décrets de mort et de confiscation de biens portés contre les païens par les empereurs, sous l'influence même peut-être de l'ouvrage, qui, comme on le sait, avait été dédié à Constance et Constant.

Ch. Martin, S. J.

W. Telfer. — *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa.* Coll. The Library of Christian Classics, IV. Londres, S.C.M. Press, 1955, 23 × 16 cm., 466 p. Prix : 30 sh.

La *Library of christian Classics* se propose de publier, en langue anglaise et en vingt-six volumes, une sélection d'œuvres particulièrement représentatives de la pensée chrétienne antérieures au dix-septième siècle. Les traductions seront reprises d'ouvrages déjà existants, si elles sont convenables, sinon, elles seront refaites à nouveaux frais. Le programme de la collection la divise, en somme, en trois grandes sections : Antiquité, Moyen Age et Réforme, la troisième étant à elle seule aussi vaste que les deux premières. Les tomes I à VIII sont consacrés aux écrits des Pères depuis l'âge apostolique jusqu'à S. Augustin (trois volumes pour celui-ci) ; le moyen âge s'est vu réserver six volumes : *Early medieval Theology, A scholastic Miscellany : Anselm to Ockham, Nature and Grace : Selections from the Summa theologica of Thomas Aquinas, Western Asceticism, Late Medieval Mysticism.* La troisième section, soit les tomes XIV à XXVI, rassemble les Réformateurs : de Wyclef à Erasme, Luther (quatre volumes), Mélanchthon et Bucer, Calvin (trois volumes), Zwingle et Bullinger, Ecrivains spirituels et anabaptistes, enfin Réformateurs anglais. Cette simple énumération situe la collection et son ambiance générale. Le présent volume est le tome IV et contient une sélection de textes des *Catéchèses* 1 à 18 de Cyrille de Jérusalem et le *De natura hominis* de Némésius d'Emèse. Aucun lien logique ne joint ces deux parties du volume, sauf la proximité relative de la date des deux écrits, les Catéchèses ayant été prononcées en 350 vraisemblablement et le *De natura hominis* écrit vers 390. Chacun des deux textes est précédé d'une introduction sur la vie de l'auteur, la date et les circonstances de son œuvre, les caractéristiques du contenu de celle-ci. De plus chacun des chapitres du *De natura hominis* est suivi d'un paragraphe explicatif. Cet ouvrage est, en effet, de nature philosophique et par certains aspects, médical, et son intelligence requiert de ce fait une certaine familiarité avec ces sciences. Les problèmes qui s'attachent à la personnalité de Némésius d'Emèse ainsi qu'à son œuvre restent nombreux et aucune solution satisfaisante n'a pu être découverte jusqu'ici à leur sujet. L'œuvre pourtant a un très réel intérêt en soi tant pour les conceptions scientifiques que l'auteur professe et qu'il tient certainement du milieu scientifique païen (en particulier Hippocrate et Galène) que pour la manière dont il a su les intégrer dans sa mentalité chrétienne, elle-même assez particulière. Le texte sur lequel la traduction est basée, celui de Matthaei-Gebauer (1802) reproduit dans Migne, *P.G.*, t. LX, est malheureusement défectueux.

Ch. Martin, S. J.

Homélies pascales. III. *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387.* Etude, édit. et trad. par F. Floëri et P. Nautin. Coll. Sources chrétiennes, n° 48. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 186 p.

Cette homélie pascale grecque, que ses éditeurs et traducteurs intitulent « Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387 » est la septième et dernière de la collection pseudo-chrysostomienne dénommée τὰ σαλπίγγια. Les six précédentes ont été publiées antérieurement dans les deux premiers fascicules des *Homélies pascales,* si bien que la série sera close avec ce troisième fascicule. L'édition du texte a été faite, comme pour les homélies précédentes, en utilisant la tradition manuscrite aussi complètement que possible. Il s'agit donc d'une édition critique. Dans l'introduction et le commentaire les éditeurs ne se sont pas contentés de reprendre ou de résumer les articles déjà parus sur cette pièce curieuse, très intéressante pour l'histoire du comput pascal, et aussi des calendriers antiques, en particulier du calendrier asiate. Entre autres choses, ils ont relevé un assez grand nombre de ressemblances avec Grégoire de Nysse qui peut laisser soupçonner que l'auteur pourrait être un asiate de Cappadoce. L'homélie est une des très rares homélies qui peuvent être datées avec certitude, année 387, grâce aux renseignements de chronologie pascale qu'elle contient.

Ch. Martin, S. J.

Sanctus Ambrosius. — *Opera.* Pars VII. *Explanatio symboli. De sacramentis. De mysteriis. De paenitentia. De excessu fratris. De obitu Valentiniani. De obitu Theodosii.* Edit. O. Faller, S. J. Coll. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXIII. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955, 23 × 15 cm., XVIII-125*-443 p. Prix : 50 marks.

Le tome VII des *Opera* de saint Ambroise, que publie le P. Faller dans le *Corpus* de Vienne, suscite un intérêt particulier. L'édition peut à bon droit être considérée comme une des publications patristiques les plus importantes de l'année 1955. Pas moins de sept œuvres du saint y sont présentées, chacune avec introduction complète, qui expose non seulement l'état de la tradition manuscrite sur laquelle l'édition est établie, mais encore l'ensemble des problèmes littéraires soulevés par chacune des pièces : authenticité, date, circonstances, etc. Les trois premières œuvres, l'*Explanatio symboli,* le *De sacramentis* et le *De mysteriis* forment un premier groupe, centré sur la catéchèse et l'initiation baptismale; les trois dernières, le *De excessu fratris,* le *De obitu Valentiniani,* le *De obitu Theodosii,* un second qu'on peut intituler Oraisons funèbres. Entre les deux s'intercale le *De poenitentia* dont le manuscrit le plus ancien, le n. 32 de la Bibl. munic. de Boulogne-sur-Mer, datant du VII^e^ siècle, contient aussi le *De excessu fratris,* ce qui explique pourquoi le *De poenitentia* a été intégré dans le présent volume. Les problèmes littéraires que suscitent les trois premiers ouvrages sont connus depuis longtemps. Il s'agit d'abord de savoir si l'*Explanatio symboli* est bien de S. Ambroise. A quoi le P. Faller répond par un oui catégorique, basé sur le fait que le style de l'œuvre est identique à celui du *De sacramentis* (et celui-ci est bien de S. Ambroise), et garanti aussi par un nombre impressionnant de rapprochements linguistiques et littéraires, en partie non relevés jusqu'ici, avec d'autres œuvres du saint, et seulement explicables par l'identité de l'auteur. Un deuxième problème concerne les rapports indéniables qui existent entre le *De sacramentis* et le *De mysteriis.* Lequel dépend de l'autre? Le *De sacramentis* doit-il être considéré comme étant de S. Ambroise? Si oui, comment expliquer sa publication? L'avis du P. Faller rejoint dans ces questions l'essentiel de ce que tiennent d'autres auteurs, en particulier Srawley et dom Botte. Nous en avons parlé déjà lors de la parution des éditions faites par ces deux critiques (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 1109). Aucun élément nouveau n'étant intervenu depuis lors, il n'y a pas lieu d'insister. Le *De sacramentis* est le texte sténographié par un *notarius* lors de l'audition des sermons. Ce texte fut utilisé par saint Ambroise lui-même lors de la confection de son *De mysteriis,* et ce n'est qu'après la mort du saint que les six homélies *De sacramentis* furent lancées dans le public à une époque où la sévérité de l'arcane s'était relâchée. Quant au *De poenitentia* c'est un écrit de circonstance dirigé en partie contre les Novatiens mais aussi contre certains usages regrettables qui s'étaient établis dans l'Eglise de Milan au sujet de la pénitence. Ecrit avant 390 (aucune allusion à la pénitence de Théodose) et après 386, c'est le plus vraisemblablement vers 390 que sa date doit être fixée. Les deux livres du *De Excessu fratris (Satyri)* furent d'abord prononcés sous forme de discours funèbres, le premier, le jour même des funérailles du défunt, c'est-à-dire, selon les calculs de Faller, en février 378, et le second, sept jours plus tard. Un ou deux mois après, ces discours revus et augmentés furent publiés sous forme de « Livres ». Le *De obitu Valentiniani* (il s'agit de Valentinien le jeune, très vraisemblablement étouffé sur l'ordre du comte Arbogaste la veille de la pentecôte 392) et le *De obitu Theodosii,* mort en 395, sont deux oraisons funèbres prononcées lors des funérailles de ces deux empereurs célébrées à Milan. Le second de ces discours, tenu devant Arcadius et Honorius, est en même temps que la louange du défunt une exhortation aux jeunes empereurs de marcher sur les traces de leur père dans le gouvernement de l'empire. Le texte que nous possédons est celui qui, revu, fut publié peu après avoir été prononcé. Le long récit de l'invention de la croix, qui alourdit la péroraison du *De obitu Theodosii,* est presque certainement un hors-d'œuvre intercalé lors de la publication du discours (ajouter aux *corrigenda* : P. 117* : lire § 51 au lieu de § 41). — Ce bref aperçu du contenu du tome VII des *Opera* de S. Ambroise

ne peut que donner une idée très lointaine du travail que la préparation du volume a exigé de l'éditeur. Trois cent quinze manuscrits ont été pris en considération ; commencé en 1924 l'ouvrage paraît trente ans après : le travail d'une vie. Du moins a-t-il fait progresser d'une manière substantielle l'édition critique des œuvres du grand évêque de Milan, et fourni pour l'un ou l'autre ouvrage, en particulier le *De mysteriis* un texte satisfaisant vivement souhaité depuis longtemps. Ch. Martin, S. J.

St. Augustine. — *The Problem of Free Choice* translated and annotated by Dom M. Pontifex. Coll. Ancient Christian Writers, No. 22. Londres, Longmans, Green and Co., 1955, 22 × 14 cm., VI-292 p. Prix : 25 sh.

Ce volume est le septième consacré à un ouvrage de S. Augustin dans la collection des *Ancient Christian Writers*. Une part très large, presque le tiers, y a donc été faite jusqu'à présent au grand évêque africain et qui, sans doute, atteste l'attrait toujours vif de nos contemporains pour son œuvre et sa pensée. Le *De libero arbitrio,* écrit entre 388 et 395, est un des ouvrages importants du saint contre le manichéisme, dont il commença la composition à Rome, deux ans après sa conversion pour l'achever en Afrique sept ans plus tard. Il y relate, sous forme de dialogue, les discussions qui eurent lieu à Rome, un peu auparavant, entre lui et ses amis, principalement Evodius, sur les problèmes qui l'avaient hanté à l'époque où il avait adhéré au manichéisme, en particulier, le problème du mal et celui de la matérialité des êtres. Si le mal est, comment Dieu peut-Il être infiniment tout-puissant et bon? Mais, comprendra finalement saint Augustin, Dieu n'est pas la cause du mal, le mal ne peut pas être en soi, il n'est que par le péché, et le péché que par l'exercice du libre arbitre. Tel est le thème général, entrecoupé de multiples autres problèmes, de l'ouvrage dont le plan est d'ailleurs assez lâche. Ces idées ont pu apparemment par la suite fournir des arguments au pélagianisme, dont Augustin s'est d'ailleurs défendu dans ses *Retractationes*. Ces circonstances ne situent pas l'ouvrage, comme certains s'y attendraient peut-être, dans le domaine de la psychologie rationnelle, mais bien celui de la théologie. Le *De libero arbitrio* a été publié et traduit déjà plusieurs fois ; une édition critique, due au Prof. W. M. Green, doit bientôt en paraître dans le *Corpus* de Vienne. L'auteur de la nouvelle traduction anglaise a pu, tout en suivant le texte de Migne, profiter de tous ces travaux pour clarifier ou améliorer sa traduction en plusieurs endroits. Ch. Martin, S. J.

S. Aurelii Augustini. — *Opera.* Sect. VI. Pars III. *De libero arbitrio.* Libri tres. Rec. G. M. Green. Coll. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXIV. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956, 23 × 15 cm., XXII-164 p. Prix : $ 4.

La présentation de l'édition critique du *De libero arbitrio* faite à l'intention du *Corpus* de Vienne par M. W. M. Green, professeur à l'Université de Californie, est à peine nécessaire, après ce que nous venons de raconter des circonstances et du but de l'ouvrage. La publication du texte n'offrait pas de difficultés majeures et en somme peut être basée sur un ensemble de manuscrits intéressants. Sur les cent cinquante manuscrits que l'éditeur a relevés dix remontent aux IX^e^, X^e^ et XI^e^ siècles, vingt-huit au XII^e^. Green a utilisé tous ceux qui sont antérieurs au XII^e^ siècle, et sept appartenant à ce siècle. Trente-sept autres, enfin, ont été sondés afin d'établir leurs parentés. Le *stemma* d'origine est d'autant plus difficile à établir qu'il a pu exister dans une même bibliothèque comme à Murbach deux ou plusieurs exemplaires de l'ouvrage donnant ainsi au scribe la possibilité de compléter les lacunes de l'exemplaire qu'il transcrivait ou d'en corriger les erreurs. Le volume sera d'autant mieux accueilli qu'il n'existait à ce jour aucune édition vraiment critique de cette œuvre de S. Augustin. Nous aurions d'autant plus vivement souhaité que le texte fut doublé d'*Indices* aussi étendus et complets que possible. Celui des noms et des choses ainsi que celui des mots et locutions nous paraissent bien grêles et de ce chef nous ont quelque peu déçu.
Ch. Martin, S. J.

LÉON LE GRAND. — *Sermons*. Tome II. Edit. R. DOLLE. Coll. Sources chrétiennes, 49. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 93-80 p. Prix : 630 frs.

Ce volume fait suite à celui qui fut publié en 1949 (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 539) et qui contenait les homélies pour le cycle de la Noël et de l'Epiphanie. Il comprend six courts sermons « sur les collectes », c'est-à-dire composés pour exhorter les fidèles à la générosité lors des collectes faites en faveur de l'Eglise et de ses pauvres, puis une série de douze sermons de carême, ceux-ci un peu plus étendus. Le thème de ces sermons de carême est imposé par le temps liturgique auquel ils se rattachent : pratique des vertus chrétiennes, pénitence, componction, charité, miséricorde et pardon des injures, jeûne, aumône, désir de perfection, lutte contre les tentations et les démons, préparation à la fête de Pâques. Leur style est très simple, leurs idées accessibles, leur lecture, même en latin, en est rendue facile. Deux autres volumes de *Sources chrétiennes* seront encore réservés aux discours de S. Léon, l'un comprendra les homélies du temps pascal (Passion, Pâques, Ascension, Pentecôte), l'autre enfin, celles des Quatre-Temps, des fêtes des Saints, ainsi que les discours prononcés par le pape pour célébrer l'anniversaire de son élection. Ch. Martin, S. J.

DIONIGI AREOPAGITA. — *Le opere*. Versione e Interpretazione di E. TUROLLA. Coll. Pensiero e Civiltà. Biblioteca di Cultura, Serie Traduzioni, vol. 4. Padoue, Cedam, 1956, 25 × 18 cm., 354 p. Prix : 3.000 lires.

Cet ouvrage nous présente la première traduction italienne qui soit faite du *Corpus areopagiticum* (*De la hiérarchie céleste, De la hiérarchie ecclésiastique, Des noms divins, De la Théologie mystique*, et enfin, dix *Lettres* conservées sous le nom de Denys l'Aréopagite) à l'exception toutefois de la *Hiérarchie céleste* déjà traduite en 1921. Le fait peut surprendre si l'on songe à la notoriété de l'écrivain (même si son identité reste toujours inconnue) et à l'originalité exceptionnelle de sa doctrine. M. Turolla, que son contact avec Platon et le néo-platonisme rendait familier à l'ambiance générale platonicienne du *corpus*, était bien équipé pour une telle entreprise. Toutefois plus que sa traduction et le commentaire qui l'accompagne c'est l'Introduction qui a retenu notre attention. Le critique y reprend l'examen de la question toujours pendante de l'auteur et de la date des écrits dionysiens et lui a apporté une solution personnelle. Il rejette catégoriquement l'hypothèse d'une origine monophysite du VI^e^ siècle, proposée par plusieurs savants modernes (Koch, Stiglmayr, Honigmann). L'œuvre ne révèle aucune trace de monophysisme et le fait d'avoir été cité par des monophysites au colloque de 532 tenu entre monophysites et orthodoxes, ne peut que confirmer la constatation et non l'infirmer. La dépendance de l'œuvre dionysienne par rapport à Proclus n'est pas davantage démontrée. Par contre, la théologie trinitaire doit être catégoriquement placée avant Nicée (absence de l'*homoousios* remplacé par l'expression *hyperousios*, inconcevable après Nicée), et les particularités de la liturgie très archaïsantes reportent l'œuvre au deuxième siècle (le P. Schepens avait déjà observé ce fait). En fin de compte Turolla songe donc au deuxième siècle et même à sa première moitié. Quant au milieu, seule Alexandrie pouvait convenir à cette époque comme centre intellectuel propice à l'éclosion d'une œuvre de telle profondeur théologique et mystique. Nous ne croyons pas que les arguments de M. Turolla, et à fortiori ses conclusions, lui rallieront l'adhésion des critiques. Du point de vue de la méthode avec laquelle l'argumentation est conduite, n'est-il pas paradoxal de décréter qu'un écrit est du deuxième siècle sans l'avoir comparé aux autres écrits de la même époque? Or nous ne trouvons pas même l'ombre de cette contre-épreuve dans l'argumentation de M. Turolla. Une comparaison même rapide des textes, du vocabulaire, de la doctrine, de la mentalité générale aurait montré l'énorme distance qui sépare les écrits dionysiens de ceux du deuxième siècle. L'absence de l'*homoousios* et la présence de l'*hyperousios* ne convaincront pas davantage que le corpus *doit* être antérieur à Nicée. Les écrits dionysiens

se meuvent dans une sphère complètement fermée sur elle-même : aucun contact entre eux et le monde de l'histoire, pas même une allusion à la moindre controverse. Dès lors pourquoi exiger qu'ils en utilisent le vocabulaire? Le mystère de l'Aréopagite subsiste donc toujours et après tant d'efforts reste tout aussi loin d'être solutionné. Ch. Martin, S. J.

SCIENCES ECONOMIQUES ET SOCIALES

Fr. Vito. — *Encicliche, allocuzioni e messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII.* 3e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1957, 24 × 17 cm., XII-314 p. Prix : 1.200 lires.

Texte italien des encycliques « Rerum Novarum », « Quadragesimo Anno » et « Divini Redemptoris », ainsi que de 16 documents de Pie XII sur les problèmes économico-sociaux. Introduction du Prof. Vito sur la doctrine sociale des Papes, dont la seconde partie met bien en lumière les aspects particuliers de l'enseignement du Souverain Pontife actuel. Un index alphabétique termine le volume. La partie la plus originale est la liste de près de 300 documents pontificaux en matière sociale, s'étendant de 1848 à 1956; l'objet de chacun est brièvement indiqué.

Pour ce recueil, comme pour tant d'autres, on doit regretter que ne soient pas indiquées en marge les pages correspondantes des « Acta Apostolicae Sedis » ; cela permettrait une confrontation rapide avec le texte original et le passage facile d'un recueil à un autre, quelles que soient l'édition ou la langue, alors qu'on se perd actuellement dans une variété de numérotations qui n'a rien de social... C. Mertens, S. J.

Initiation économique et sociale. Coll. Savoir pour agir. 2e édit., Lyon, Chronique sociale de France, 1957, 19 × 12 cm., 2 vols, 352 et 252 p. Prix : 1.470 frs.

Cette « Initiation » est un livre composite. Elle réunit des éléments d'économie, d'histoire sociale, d'histoire économique, de doctrine morale, de politique. C'est que les auteurs n'ont pas entendu faire œuvre de science, mais fournir aux militants de l'action sociale un manuel partant des réalités qu'ils rencontrent à chaque moment. Le 1er volume parle, notamment, de la fin et des cadres de l'activité économique, du travail, du salaire, de l'organisation professionnelle, du mouvement ouvrier, du développement économique en France, en U.R.S.S., aux Etats-Unis. Le second est consacré aux doctrines et se termine par des extraits des documents pontificaux. L'ouvrage ne prétend ni traiter de tout, ni en traiter à fond. Nous n'y trouvons rien, par exemple, sur les problèmes de l'échange. Un bref exposé des institutions de la monnaie et du crédit ne serait-il pas nécessaire? De même quelques pages sur le revenu national et ses fluctuations? Mais, il était indispensable de se limiter et la longue expérience des auteurs les aura conduits à choisir ce qui est le plus utile. Le texte est fort dense et suppose les développements d'une leçon ou d'une discussion; une bibliographie choisie introduit à une étude plus approfondie. L'ouvrage dénote chez ses auteurs, dont trois sont professeurs d'enseignement supérieur, une remarquable maîtrise des problèmes traités. Il est aussi d'une grande honnêteté, ne sacrifiant aucune vérité à des préférences personnelles ou à quelque mythe. Aussi croyons-nous que non seulement l'étudiant ou le militant, mais encore l'homme d'études s'y reporteront avec grand profit.
C. Mertens, S. J.

Gregorio R. de Yurre. — *Teologia de los sistemas sociales.* Sentido de trascendencia; sentido de Iglesia; teologia del conocimiento. Vitoria, Editorial del Seminario, 1955, 116 p.

On lira certes avec intérêt ce court traité, intelligent, original et inattendu. Les systèmes sociaux étudiés sont les plus récents : libéralisme, totalitarismes fasciste et hitlérien, marxisme. La théologie qui est mise en relief est la créa-

tion de faux dieux et la construction de pseudo-églises ; par choc en retour, l'organisation d'une théorie appropriée de la connaissance, et d'une nouvelle éthique. Cela en vertu du mouvement naturel de l'esprit, à la recherche de l'Absolu, à travers l'histoire de la pensée.

L'auteur nous fait assister d'abord à une montée, de Platon et Aristote jusqu'à la synthèse chrétienne : recherche de l'Un qui est l'Absolu de l'Etre, et du Bien qui est l'Absolu de l'action ; explication de la nature et de l'homme par un Transcendant, qui en explique l'origine et la fin, et par un Immanent qui en éclaire l'élan. D'où résulte une morale à la fois d'obéissance et d'élan vital. On a reconnu au passage une philosophie thomiste de la participation de l'être, un retour à Dieu par la connaissance et par l'amour, et le drame de l'histoire humaine : innocence, chute et rédemption.

C'est tout cela qui devait progressivement s'effriter, à partir de l'individualisme et du rationalisme du XVI[e] siècle, à travers le théisme des philosophes et le naturalisme des physiocrates, le panthéisme hégélien, le matérialisme de Marx. Seulement, tout système de pensée qui veut échapper au relativisme exige un absolu. C'est pourquoi les Etats totalitaires sont devenus des Etats Eglises, avec leurs dogmes, leur obéissance passive et leur morale. L'Etat, laïcisé par le rationalisme, demeurait empirique : de quel droit aurait-il exigé la soumission de tout l'homme, au besoin son sacrifice total ? C'est pourquoi il s'est fait le Tout, dont les citoyens ne sont que les émanations et les membres, donc les instruments.

Cette nouvelle Eglise va s'appliquer à conquérir l'homme intérieur, exiger son adhésion intégrale, pour réaliser sa propre unité. A la soumission aimante de la foi devant la Vérité révélée succédera l'humiliation de la raison individuelle devant les poussées grégaires de la masse et les exigences du Fuehrer : « Mussolini, ou Hitler, ou Staline, ha sempre ragione ». L'eschatologie marxiste ou le millénarisme hitlérien seront un succédané de l'Espérance. A la charité surnaturelle qui nous unit dans le Christ et l'unité du Corps mystique sera substitué le don aveugle à la race ou à la classe, jusqu'au sacrifice sans espoir, en faveur d'une société future et hypothétique.

On ne saurait demander à un exposé d'une centaine de pages d'être exhaustif et descendre dans tous les détails. Certaines explications paraîtront stylisées à l'extrême, certaines assimilations sembleront légèrement sollicitées. On ne saurait nier, chez l'auteur, une solide maîtrise de son sujet et une information fort avertie. En tournant les pages, on trouvera en filigrane une culture générale passablement vaste. La philosophie politique supposée (celle, par exemple, qui apparaît aux pages 78 et suivantes) fera songer aux meilleures pages de Maritain. On y retrouvera un thomisme très ouvert, nourri à la fois de platonisme et d'aristotélisme, capable d'assimiler aisément et dépasser les apports de la pensée moderne. Si, comme il semble, cet ouvrage est le fruit d'un enseignement oral, heureux les séminaristes qui bénéficient d'une telle initiation.

G. Jarlot, S. J.

P. De Bruin, S. J. — *Het sociaal probleem*. Coll. Filosofische Bibliotheek. Anvers-Amsterdam, Standaard Boekhandel, 1956, 21 × 16 cm., 311 p. Prix broché : 190 frs ; relié : 230 frs.

Une longue carrière de professeur de droit naturel et de théologie morale, une tournure d'esprit philosophique et une connaissance approfondie des grands auteurs, une attention très vive cependant pour la réalité concrète, un intérêt spécial, enfin, pour les problèmes sociaux et leur évolution ont amené le P. De Bruin à accumuler, en ce dernier domaine, quantité de réflexions pénétrantes, souvent originales et intégrées dans une vigoureuse synthèse. Déjà nous lui devions plusieurs études, notamment sur la signification de l'économie. Son dernier livre vise à donner une philosophie des relations sociales, non dans une de leurs spécifications : religion, droit, économie, etc., mais dans ce qu'elles ont de plus essentiel et de plus général.

Après une introduction sur la méthode des sciences sociales, une première partie est consacrée à l'étude des catégories sociales fondamentales, avant tout de la solidarité qui unit les hommes dans une même nature et de la rivalité qui les

oppose à propos de certains objets ou de certaines situations dont ils ne peuvent profiter en même temps. Ces deux catégories sont inséparables et on les retrouve partout. D'elles découlent l'existence d'un groupe dominant et la variabilité des relations sociales qui se modifient sans cesse.

Dans la seconde partie, l'Auteur examine comment ces catégories et l'évolution de la vie sociale se manifestent dans la crise qui a progressivement opposé les prolétaires aux bourgeois et qui a conduit à l'établissement de nouvelles structures. De là, le titre de son livre. La « question sociale », telle que nous la concevons généralement en fonction des circonstances historiques où nous vivons, est pour l'Auteur l'occasion de pénétrer plus profondément dans l'intelligence de la nature et des formes essentielles des relations sociales et de vérifier, au contact des faits, les conceptions proposées.

Dans une troisième partie, enfin, le P. De Bruin montre comment la transformation du rapport entre prolétaires et bourgeois, l'avènement d'une nouvelle solidarité et rivalité se traduit dans les domaines particuliers de la religion, du droit, de l'organisation économique, de l'assistance.

Ce qui nous paraît faire l'intérêt de ce livre, c'est l'union de la capacité d'observation et de l'esprit de réflexion qui y multiplie les remarques pénétrantes, au point de faire perdre parfois de vue le dessein principal. C'est aussi l'esprit, non de conciliation, mais de composition qui ne néglige aucun aspect de la réalité, reconnaît même à ce qu'il y a de négatif son rôle dans l'évolution et, en conséquence, se refuse à en exiger l'exclusion pure et simple. La réflexion de l'Auteur porte plus sur l'« être » que sur le « devoir être ». Tout ceci ne signifie pas, évidemment, qu'il accorde la même valeur au négatif qu'au positif, qu'il préconise une renonciation à l'effort moral et un abandon au déroulement de l'histoire. Ce veut être un antidote contre un moralisme excessif qui ne partirait que de principes abstraits et qui négligerait les conditions réelles de l'évolution requise.

Le P. De Bruin voit dans la vie sociale avant tout une position de la liberté de soi et d'autrui. La philosophie prévalente dans les milieux catholiques aujourd'hui la considère plutôt comme une expression de l'amour, de l'orientation vers autrui. Les deux points de vue se recouvrent dans une large mesure. Le second a l'avantage de mieux expliquer un fait fondamental sur lequel le P. de Bruin ne s'arrête pas et qui est l'expansion de l'espèce humaine, si frappante et si grosse de problèmes en ce moment. Il nous semble aussi que la division du travail est une base trop étroite pour rendre compte de la rivalité et de la solidarité. La volonté de se distinguer, le penchant à l'imitation, la poussée vers le don gratuit devraient aussi être pris en considération.

Le lecteur formé à une autre manière de penser sera peut-être parfois déconcerté par la manière dont le P. de Bruin aborde le « problème social ». Rapidement, il sera conquis par les qualités auxquelles nous avons aimé à rendre hommage. Sans renoncer pour autant à sa manière de voir, il sera mis souvent devant d'autres perspectives, pour le plus grand enrichissement de sa philosophie sociale.

C. Mertens, S. J.

L. Janssens. — *Personalisme en Democratisering*. Bruxelles, Arbeiderspers, 1957, 21 × 14 cm., 230 p. Prix : 125 frs broché ; 150 frs relié.

Les deux mots employés dans le titre de cet ouvrage en indiquent le point de départ et le point d'arrivée. Entre les deux, c'est toute une morale sociale que l'on trouve, du moins dans ses éléments essentiels. Si des problèmes particuliers, comme ceux de la propriété, du salaire, de la colonisation ne sont que touchés au passage, en revanche ils sont situés dans leur véritable perspective et les fondements d'une étude plus approfondie sont solidement établis.

Partant de l'analyse de la règle morale, l'auteur passe à l'étude des droits essentiels, puis à celle de l'autorité pour terminer par l'examen des aspects divers et des conditions d'une véritable démocratie, aussi bien économique et culturelle que politique. A la base de sa morale sociale, le chan. Janssens met le double caractère de l'homme : ouverture vers les autres et intériorité. Il nous y avait habitués depuis la publication de ses premiers ouvrages. Il se range ainsi parmi

les auteurs qui insistent sur la signification fondamentale, de l'amour gratuit, de la générosité dans la vie sociale et non seulement sur le besoin que les hommes ont les uns des autres et qui fonderait tout juste une solidarité intéressée. Par ailleurs, les conditions concrètes de la vie, nos rapports avec la matière, avec les autres hommes ne lui échappent aucunement et ses développements sont empreints de réalisme. Enfin, il use largement des données de la psychologie rationnelle et expérimentale pour éclairer les phénomènes de la vie sociale. Celle-ci est envisagée dans toute son extension, c'est-à-dire jusque dans les rapports internationaux. La démocratisation que prône l'auteur et dont il indique les conditions préalables ne concerne pas seulement les citoyens de quelques états privilégiés, mais aussi les nations qui, jusqu'ici, n'ont pas pu arriver à un développement culturel, économique et politique suffisant. Nous souhaitons qu'une traduction française ou anglaise mette ce livre solide, dense et tout animé du souffle de la charité à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs. C. Mertens, S. J.

M. DE LA BIGNE DE VILLENEUVE. — *Principes de sociologie politique et de statologie générale*. Paris, Libr. Sirey, 1957, 24 × 16 cm., x-150 p. Prix : 800 frs.

Cet ouvrage se présente comme un résumé, destiné aux non-spécialistes, des deux grands travaux de l'auteur « Traité Général de l'Etat » et « L'Activité Etatique ». Après quelques remarques préliminaires sur la sociologie politique et sur la notion de Constitution, il se divise en trois parties : Société, Etat, Gouvernement et administration. Idéologiquement l'auteur se place aux antipodes de l'héritage politique de Jean-Jacques et des immortels principes de 89. Dans ses chapitres sur La Liberté, L'Autorité, L'Egalité, Les diverses formes de gouvernement, La Représentation politique, et ailleurs encore, il n'a pas de peine à en démontrer l'inanité et la nuisance. Il rappelle les exigences de la personne humaine, la vraie notion du Bien commun, la nécessité d'une saine décentralisation. Sans recourir au mot, on le sent favorable à un corporatisme de bon aloi, comme le montrent les quatre règles qui devraient présider à la représentation politique : elle doit comprendre tous les éléments humains présents dans une communauté, tous les intérêts légitimes, individuels ou institutionnels, elle ne doit exclure arbitrairement aucun procédé, elle doit réserver une place à la représentation du Bien commun comme tel. Il ne se gêne pas pour dire leur fait à nos contemporains et pour juger avec la plus grande sévérité les institutions actuellement en vigueur : « blanc seing escroqué par un cynique stratagème », « aberration philosophique de primaire », « pieuvre étatique », « basse sottise et, par malheur, terriblement répandue ». Et il ne se borne pas à des formules. Son raisonnement établit avec une clarté aveuglante que l'organisation actuelle de la société ressemble fort à une pyramide édifiée sur sa pointe ; que la liberté politique des individus se ramène en pratique « à la simple faculté accordée aux citoyens d'opter à intervalles plus ou moins longs entre des programmes plus ou moins sincères, dont ils n'ont presque jamais aucune possibilité sérieuse d'apprécier la valeur et de choisir pour représentants les protagonistes de telle ou telle opinion ». Tout cela est dit très clairement mais cela risque fort de ne convaincre que les convaincus. Combien de crises parlementaires et autres faudra-t-il encore pour ouvrir les yeux des aveugles? R. Mols, S. J.

Fr. PAULHAC. — *Structures et Perspectives économiques du XX^e siècle*. Production et répartition des biens. Mécanismes élémentaires. Paris, Vrin, 1957, 25 × 17 cm., 302 p. Prix : 1.500 frs.

Ce titre quelque peu sybillin recouvre, non point un bilan de la situation économique de notre XX^e siècle et de ses potentialités, mais ce qu'en langage classique on aurait appelé « manuel d'économie politique » ou « Principes d'économie sociale ». L'originalité du titre reflète la perspective choisie par l'auteur pour traiter son sujet et qui consiste à remplacer l'analyse micro-économique chère aux économistes libéraux et valable pour l'homme individuel, propriétaire et échangiste, par une analyse macro-économique considérant, dès le départ, l'« homo

oeconomicus » engagé dans la totalité de son contexte sociologique et institutionnel. Au lieu d'asseoir son exposé sur l'analyse de l'activité élémentaire de l'entreprise pour en dégager les lois, l'auteur part de la production globale à l'échelon de la collectivité, autrement dit du revenu national. Plus que dans les exposés classiques, l'auteur se place aussi au point de vue de l'univers considéré comme une entité économique solidaire et en voie de développement. Son exposé possède les qualités de clarté, de présentation didactique, de souci de l'exemple concret, d'adaptation à la situation actuelle. Après un chapitre liminaire sur l'évolution des besoins et la relativité de la notion de valeur, il se divise en deux parties : production et répartition. La première traite de la population, du travail, des ressources naturelles et des capitaux. La deuxième étudie la monnaie, les prix, l'adaptation de la production aux besoins dans les économies capitalistes et dans les régimes collectivistes, l'évolution subie par le capitalisme en ces dernières décades. La première partie nous semble remarquablement réussie. Ainsi, le chapitre sur le travail renferme une section sur « les conditions particulières du travail agricole », fréquemment méconnues dans les ouvrages classiques. Aussi l'auteur dégage-t-il sans peine la fausseté et l'illusion de toutes les théories basées sur le postulat d'une expansion économique uniformément accélérée dans tous les secteurs. Dans sa deuxième partie, tout en faisant une critique lucide des défauts de l'économie planifiée l'auteur nous paraît avoir encore trop cédé aux mirages du dirigisme, planning, protectionnisme et autres entorses légales dans le jeu des forces économiques. Son analyse de l'économie libérale est lucide, mais on s'étonnera de la voir emboîter le pas à la critique marxiste qui a prétendu endosser au libéralisme économique la responsabilité des crises de l'entre-deux-guerres. Il est notoire qu'à cette date des pans entiers du régime libéral s'étaient déjà écroulés, spécialement dans le domaine financier et commercial.

R. Mols, S. J.

H. Ardant, J. Colombel et H. de Montbron. — *Le crédit en agriculture. Ses institutions, son avenir.* Bulletin mensuel de l'école supérieure d'agriculture et de viticulture d'Angers, 35e annnée, n° 347, janvier 1957. Angers, 21 × 13 cm., 63 p. Prix : 250 frs.

Le crédit bien organisé peut beaucoup pour aider les agriculteurs dans la situation difficile où les met l'économie actuelle. Cette brochure, dont le premier chapitre est historique, dont les suivants exposent les besoins de crédit propres à l'agriculture et les institutions qui y répondent en France, dont le dernier est consacré aux exigences de la morale en la matière, sera lue utilement par tous ceux qui ont une responsabilité dans ce domaine, notamment par les conseillers moraux des organismes de crédit. Un appendice reproduit trois discours de S.S. Pie XII sur des problèmes de la banque ou des caisses rurales.

C. Mertens, S. J.

P. Saraceno. — *Le operazioni bancarie.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, 19 × 13 cm., viii-218 p. Prix : 600 lires.

Cet ouvrage est une description des divers instruments et procédés grâce auxquels les banques de commerce exercent leur activité : chèques, lettres de change, récolte des dépôts, diverses formes d'ouverture de crédit, etc. Dans la science économique, il se place dans l'étude des institutions et, de ce fait, contient de nombreux éléments d'ordre juridique. Nous nous garderons bien de lui en faire grief, persuadé que nous sommes de l'importance de pareille étude à côté des descriptions quantitatives ou des analyses d'interrelations.

L'exposé de l'auteur est remarquablement ordonné et clair. Il se réfère aux institutions italiennes, mais celles de notre pays n'en diffèrent généralement que sur des points de détail. C'est donc un répertoire dont on pourra utilement se servir ; un index alphabétique des principaux termes en facilite la consultation. L'auteur est une des personnalités les plus en vue du monde économique italien et professe à l'Université du Sacré-Cœur de Milan. C'est dire qu'on peut lui faire confiance.

C. Mertens, S. J.

P. Saraceno. — *L'attività bancaria*. Milan, Vita e Pensiero, 1957, 20 × 14 cm., 142 p. Prix : 600 lires.

Nous avons relevé ci-dessus la nature et les qualités du volume consacré par le Prof. Saraceno aux instruments de l'activité bancaire. Le présent ouvrage a une allure plus générale et parle des diverses fonctions qu'une banque peut remplir (change, émission de monnaie, concession de crédit...) et de leur évolution à travers le temps. Excellente initiation qui ne le cède en rien, pour la clarté et l'exactitude, au volume déjà recensé. Signalons que, récemment, le Prof. Saraceno a été investi d'une haute charge dans une des nouvelles institutions financières internationales; ce nous est une confirmation de sa compétence.

C. Mertens, S. J.

I problemi dello sviluppo economico con particolare riguardo alle aree arretrate. Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova Serie, vol. LIV. Contributi dell'Istituto di Scienze economiche, Serie IV. Milan, Vita e Pensiero, 1956, 25 × 18 cm., 430 p. Prix : 2.300 lires.

Le problème des régions et des pays sous-développés est à l'ordre du jour et il commandera l'évolution historique du monde dans les prochaines années à venir. Il y a environ deux ans, un congrès international s'est tenu à Milan, dans le but d'examiner ce problème. Les rapports qui y furent présentés ont donné occasion à l'Institut des Sciences Economiques de publier ce volume, qui groupe 12 études sur ce sujet. Trois d'entre elles sont du directeur de l'Institut, M. Francesco Vito : « L'état actuel de la théorie du développement économique et de la théorie des régions sous-développées, avec application au cas de l'Italie »; « Population et développement économique » et « Progrès économique en tant qu'objectif d'une politique économique ». Un professeur de l'Institut, M. Giancarlo Mazzocchi, a résumé les résultats du Congrès et les a confrontés à ceux obtenus dans d'autres pays. Les autres contributions étudient le problème sous ses aspects les plus variés. Quatre d'entre eux se sont partagés l'aspect financier : « Politique fiscale et développement économique » (C. Brasca); « Formation de capital et politique de crédit aux économies sous-développées et déprimées » (F. Feroldi); « L'analyse quantitative dans la recherche de l'efficience des investissements dans une politique de développement des régions sous-développées » (S. Lombardini); « L'auto-financement et le développement économique » (G. Mazzocchi). Trois se sont placés au point de vue plus strictement économique des régimes et des moyens de production : ils ont étudié les aspects technologiques du problème en général (N. Andreatta), celui de la mécanisation agraire (C. Bonato) et celui du passage à l'industrialisation (E. Calcaterra). Enfin, M. Franca Duchini a traité du développement économique dans la pensée marxiste, en tenant compte tout particulièrement des principaux auteurs marxistes italiens. Les exposés sont surtout théoriques. Cependant ceux sur la mécanisation agricole et sur l'autofinancement sont accompagnés de tableaux statistiques très suggestifs, p. ex. sur l'extension du parc des tracteurs; sur l'évolution depuis 1910 du pourcentage d'énergie dépensée par les animaux, par les machines, et par le travail humain dans le domaine agricole; sur la répartition des revenus nationaux entre la consommation et l'investissement, etc.

R. Mols, S. J.

R. Brittain. — *La guerre contre la faim*. Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1956, 22 × 15 cm., 262 p.

Ce volume réconfortant oppose, aux pessimistes et malthusianistes de toute nature, le tableau des immenses possibilités que la terre et la mer nous offrent. Il faudra, d'ici l'an 2000, nourrir 3,5 à 4 milliards d'hommes au lieu de 2,8 milliards. Mais la chose est possible; avec une grande richesse de documentation — parfois un peu déjetée — l'auteur décrit mille expériences de lutte contre la sécheresse, contre l'érosion, contre l'inondation; mille efforts pour l'établisse-

ment ou l'amélioration de cultures, des pôles aux tropiques; bien des recherches sur les immenses ressources de l'océan. C'est très instructif. Evidemment pas mal de ces remèdes n'ont pas encore dépassé le stade expérimental ou restreint. Leur emploi massif suppose de grosses mises de fond. C'est pourquoi, au-delà du technique, la lutte contre la faim est un problème d'internationalisation et d'entr'aide, bref de charité. Les impératifs économiques laïcs rejoignent ici les perspectives religieuses chrétiennes. J. Masson, S. J.

J. Vialatoux. — *Le peuplement humain.* Tome I : *Faits et questions.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 22 × 14 cm., 172 p. Prix : 600 frs.

L'accroissement global de la population mondiale, les changements dans sa répartition, les problèmes économiques, sociaux, moraux qui s'ensuivent sont parmi les faits les plus importants de notre époque et parmi ceux, également, où le catholicisme connaîtra les affrontements les plus graves avec d'autres doctrines. Aussi faut-il féliciter M. Vialatoux d'en avoir fait l'objet d'un cours aux Facultés Catholiques de Lyon, dès 1945, et se réjouir de ce qu'il en publie le texte mis à jour suivant les dernières données disponibles. Il nous met en face du développement de la population dans les Amériques, dans les grands pays de l'Asie, plus en détail dans le monde arabe; il évoque les problèmes de l'alimentation, signale les institutions d'études démographiques, s'arrête, durant une quarantaine de pages à la « rationalisation » des naissances qui a gagné l'Occident et s'étend rapidement à d'autres parties du monde. Son but, en tout ceci, n'est pas de faire œuvre originale ni de remplacer les ouvrages scientifiques de démographie ou les recueils de données statistiques. Le style est celui de la causerie, émaillée de citations abondantes — surabondantes peut-être —, d'indications incidentes. A la fin sont posées quelques questions qui préparent la réflexion philosophique annoncée pour un second volume. Souhaitons que celui-ci nous soit donné bientôt, car il doit porter sur l'aspect le plus important de notre point de vue.

M. Vialatoux s'est abondamment documenté et l'on trouve chez lui de nombreuses indications d'ordre statistique et bibliographique. Nous regrettons que ces dernières n'aient pas été regroupées après la « bibliographie sommaire » du début.

L'audience dont, à juste titre, M. Vialatoux jouit dans les milieux catholiques sociaux stimulera, nous l'espérons, la prise de conscience du rôle à jouer devant les problèmes de la population. Ceux-ci sont graves, mais non effrayants. Ils appellent nos sociétés à un dépassement d'elles-mêmes. Il revient aux chrétiens d'en être les artisans les plus décidés. C. Mertens, S. J.

P. Calderan Beltrão. — *Vers une politique de bien-être familial.* Eléments d'une normative économique et sociale de la politique familiale. Coll. Studia Socialia, 2. Rome, Université Grégorienne. 1957, 24 × 17 cm., 348 p. Prix : 1.500 lires.

Plus d'une fois, et non toujours avec aménité, moralistes, économistes, sociologues se reprochent mutuellement de traiter de manière unilatérale des questions qui leur sont communes. On ne peut pas accuser de pareil défaut le P. Beltrão; bien plus, par l'ouverture de son étude aux différents aspects du problème traité, il aidera les uns et les autres à ne pas s'enfermer dans des horizons trop étroits.

L'Auteur est professeur à l'Université Grégorienne de Rome; son ouvrage témoigne d'une formation économique et sociologique solide. Ses préoccupations dernières sont nettement normatives, mais une très large partie de son exposé est consacrée à l'analyse des données de fait et des mécanismes de la vie sociale.

Dans un premier chapitre, il montre comment l'évolution économico-sociale du XIX^{e} siècle a rendu la vie de plus en plus difficile aux familles, ce qui devait provoquer, à partir de 1875 environ, une réduction drastique de la natalité. En réaction s'est développée graduellement, mais fragmentairement, une politique familiale qui est un des phénomènes les plus importants des dernières

décennies. Le dessein de l'Auteur est de contribuer à l'élaboration d'une doctrine qui puisse diriger cette politique. Il examine quelles sont ses relations avec les problèmes démographiques, économiques et ceux de l'organisation sociale. Il est ainsi amené à proposer un programme qui tienne compte de ses liaisons et des impératifs de la vie familiale. Etant donné l'importance des facteurs économiques en la matière, un dernier chapitre original et bien inspiré recherche la place faite à la famille dans la théorie économique. Nulle, ou presque, chez les classiques et les marginalistes, elle apparaît, mais encore bien réduite dans certaines écoles plus récentes; l'Auteur montre quels pourraient être les points d'insertion d'un traitement plus complet.

Il faut féliciter le P. Beltrão d'avoir situé son étude dans la véritable perspective : celle de la famille; si les problèmes de la population ont des incidences politiques ou économiques importantes, les valeurs familiales y sont toutefois premières. Nous avons déjà signalé la valeur de sa documentation; il s'y ajoute une bibliographie internationale qui rendra d'éminents services. Nous ferions quelques réserves, non sur l'orientation morale qui est excellente, mais sur certains points de systématisation concernant notamment la nature de l'économique et sa distinction du moral et du social.

Le P. Beltrão a bien réalisé son dessein. Son importante contribution sera précieuse, tant pour l'homme d'action que pour le moraliste et le théoricien de l'économie ou de la sociologie. C. Mertens, S. J.

R. Mols, S. J. — *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle.* Tome I. *Les problèmes.* Tome II. *Les résultats.* Tome III. *Annexes.* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e^ série, fasc. 1-3. 3 vols, Louvain, Publications Universitaires, 1954-1956, 25 × 17 cm., XXX-335, VIII-557 et LXIX-354 p.

L'ouvrage du P. Mols est un monument d'érudition et de science. Non seulement l'A. a accumulé une quantité prodigieuse de données (la table des noms propres, à elle seule, couvre 110 pages, la bibliographie 50), mais chacune a été examinée critiquement et placée dans un ensemble rigoureusement ordonné. Bien que l'A. se défende d'avoir voulu faire œuvre définitive, on songe spontanément à quelqu'un de ces édifices du Moyen Age qui défient le temps aussi bien par la patience mise à le construire que par la durée garantie au travail achevé.

Durée, précisons-le, sur le plan où le P. Mols s'est consciemment placé : celui de la méthode et non celui des résultats, aider ceux qui élaboreront des monographies de démographie historique, non anticiper sur le fruit de leurs labeurs.

Le volume I, dans sa première partie, est consacré à la recherche et à la classification des données. Il y est fait un inventaire critique des dénombrements qui précédèrent les recensements, des relevés courants gouvernementaux et des registres paroissiaux, enfin des travaux de démographie historique publiés jusqu'ici. Dans la partie suivante, l'A. s'attache à déterminer la valeur que l'on peut attribuer à ces diverses sources d'information.

Le sous-titre du tome deuxième : « Les résultats » ne doit pas tromper. Bien que ce volume soit bourré de renseignements statistiques sur la population des villes, sa composition, son évolution, c'est encore principalement à la détermination des notions, aux méthodes d'interprétation que l'A. s'attache. Successivement, il traite de la population absolue, de la densité, de la composition par sexe, âge, état civil, du mouvement naturel et migratoire. A la fin du volume, pourtant, les données acquises sont rassemblées et nous assistons au film, rapide mais captivant, de l'évolution démographique des villes durant quatre siècles en Italie, Espagne, France, Angleterre, Pays-Bas, Allemagne... A la suite des études les plus sérieuses parues depuis un demi-siècle, le P. Mols en rabat fort des affirmations fantaisistes courantes à l'époque romantique et qui gonflaient indûment la population absolue des villes anciennes. Au lecteur pressé, au démographe désireux d'une information sûre au sujet du passé, à l'historien qui

voudrait se mettre en appétit de recherche, nous conseillons de lire les cinquante dernières pages. Ils ne s'en contenteront probablement pas et, suivant leurs intérêts, ils iront chercher dans d'autres parties de l'ouvrage un complément de documentation. Ils le trouveront généralement sans peine, grâce au soin pris par l'A. dans ses références et ses tables pour leur alléger la tâche.

Le tome III rassemble la bibliographie systématique, des notes complémentaires au texte des deux premiers volumes, des tableaux statistiques et la table des noms propres qui est non seulement une liste mais une manière de dictionnaire sommaire. Pour être moins brillant que les précédents, il n'en est pas moins précieux et témoigne d'un souci extrême de précision et d'achèvement.

A travers toute l'œuvre, le style est alerte, coloré; l'A. ne manque pas de relever les traits pittoresques qui se rencontrent même dans un domaine aussi sérieux que le sien; on lui saura gré de sa bonhomie et de sa modestie. Ici encore, il nous fait songer aux grands bâtisseurs du Moyen Age chez qui l'ampleur du dessein et le soin du détail n'enlevaient leur droit ni à la sobriété, ni à l'élégance, ni à l'humour. C. Mertens, S. J.

M. Romani. — *L'agricoltura in Lombardia dal periodo delle riforme al 1859.* Struttura, organizzazione sociale e tecnica. Coll. Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore, Nuova Serie, vol. LIX. Milan, Vita e Pensiero, 1957, 25 × 17 cm., VI-287 p. Prix : 2.500 lires.

Qui a traversé la plaine lombarde n'aura pas manqué d'être frappé par la mise en valeur intensive de ce territoire où le sol, l'eau et le soleil conspirent à produire des récoltes opulentes. C'est pourtant chose relativement récente et seulement depuis 1650 capitaux et talents se sont détournés du commerce et des manufactures pour se consacrer à l'agriculture. Le Prof. Romani a patiemment dépouillé les documents qui se rapportent aux deux siècles suivants et nous livre une suite de chapitres sur la structure des productions, le régime foncier, le marché des produits, les techniques mises en œuvre. Au moment où l'Italie réalise, sur des bases très différentes d'ailleurs, une réforme agraire d'une singulière envergure, le livre du Prof. Romani sera bienvenu de ses compatriotes. Il intéressera aussi tous ceux qui s'attachent à l'histoire économique. Il montre, une fois de plus, l'intense activité de la Faculté des Sciences Economiques à l'Université Catholique de Milan. C. Mertens, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Amaya (de) J., O.F.M. — *El mundo a vista de Dios.* Madrid, Euramerica, 1958, 300 p. 40 ptas.

Ambroise de Milan. — *Traité sur l'évangile de S. Luc.* II. *Livres VII-X.* Edit. G. Tissot, O.S.B. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 240-218 p.

Antonino da S. Elia a Pianisi, O.F.M.Cap. — *La proprieta' nei suoi lineamenti etici sociali giuridici.* Campobasso, Santuario S. Maria del Monte, 1957, 246 p. 700 lires.

Audet J.-P. — *La Didachè. Instructions des apôtres.* Paris, Gabalda, 1958, XX-498 p. 4.200 frs.

Augé R. (Dom). — *Profetes Menors.* Monestir de Montserrat, 1957, 540 p.

Bender L., O.P. — *Normae generales de personis.* Rome-Tournai, Desclée & C^ie^, 1957, VIII-232 p.

Blanchard P. — *L'âme du prêtre. Conflits et consécration.* Paris, Edit. du Vitrail, 1957, 188 p.

Bolle J. — *A propos de la coexistence. Les séductions du communisme de la Bible à nos jours.* Essai. Paris, Morgan, 1957, 190 p. 720 frs.

Briva Mirabent A., Pbro. — *La Gloria y su relación con la Gracia según las Obras de San Buenaventura.* Barcelone, Seminario Conciliar, 1957, 324 p.

Brunot A., S.C.J. — *Saint Paul et son message.* Paris, A. Fayard, 1958, 120 p. 350 frs.

BURGARD Ch. — *La Bible dans la liturgie.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 200 p. 69 frs b.

CALCAGNO F. X., S. J. et FERRARIS C., S. J. — *Philosophia scholastica secundum « rationem, doctrinam et principia » S. Thomae Aquinatis* ad usum seminariorum. *Ethica.* 3e édit., Naples, d'Auria, 1958, IV-334 p. 1.000 lires broché; 1.400 lires relié.

Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. JACQUEMET. Fasc. 19 : *Guillaume-Histoire.* Paris, Letouzey et Ané, 1958, col. 385-768. 1.300 frs.

Comunicacion Cristiana de Bienes, en el Nuevo Testamento. Madrid, Euramerica, 1958, 220 p. 40 ptas.

CONSTANTIN DE GRUNWALD. — *Quand la Russie avait des saints.* Paris, A. Fayard, 1958, 190 p. 500 frs.

DAMOISEAUX M. — *Traité pratique de l'administration des fabriques d'Eglise.* 3e édit. par R. CRÉMER. Louvain, Rue de Namur 9, 1957, VIII-426 p. 375 frs.

DANIÉLOU J. — *Philon d'Alexandrie.* Paris, A. Fayard, 1958, 220 p. 875 frs.

DELARUE G. — *Les saints et nous. Méditations.* Bruges, Beyaert, 1958, 264 p. 72 frs.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales par B. LOTH et A. MICHEL. Fasc. 6 : *Essence-Fidèle.* Paris, Letouzey, 1957, col. 1265-1520.

DU ROY Anne. — *Viens, Suis-Moi.* Bruges, Edit. de la Vigne, 1957, 150 p. 78 frs.

ECKHART (Meister). — *Die deutschen Werke.* Band I. *Meister Eckharts Predigten.* Lief. 6-7. Hrsg. v. J. QUINT. Stuttgart, Kohlhammer, 1957, p. 385-512. 9,60 marks.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 24-27 : *Meditation-Ozeanien.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, col. 1281-1794. 19,20 marks.

FIGUERAS C. M. (Dom). — *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani.* Abbaye de Montserrat, 1957, XXVI-184 p.

Filosofia (La) della Arte sacra. Padoue, CEDAM, 1957, 212 p. 1.600 lires.

GALOT J., S. J. — *Le cœur du Père.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 212 p. 84 frs belges.

GAQUÈRE Fr. (Chan.). — *L'appel de Lourdes.* Genval, Edit. Marie Médiatrice, 1957, 64 p.

Grosser Historischer Weltatlas. Hrsg. v. Bayerischen Schulbuch-Verlag. III. Teil. *Neuzeit.* Redaktion : Dr J. ENGEL. Munich, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1957, 96 cartes, XVI-31 p. 12,80 marks.

HASENFUSS J. — *Weltreligionen als sozial-kulturelle Gestaltungs Mächte.* Wurzburg, Echter-Verlag, 1955, 156 p. 9,80 marks.

HERVAS J. — *Los cursillos de cristiandad, instrumento de renovación cristiana.* Madrid, Euramerica, 1958, 560 p. 95 ptas.

KÉRAMÉ O. — *Unionisme, uniatisme, arabisme chrétien.* Beyrouth, Bulletin d'orientations œcuméniques, 1957, 74 p. 2 $ par an.

KITTEL G. et FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI. Lief. 10. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958, p. 577-640. 4,60 marks.

KÖSTER H. — *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern.* Berlin, Akademie Verlag, 1957, XVIII-274 p. 34 marks.

LANVERSIN (DE) F., S. J. — *La doctrine des sacrements dans les documents de l'Eglise : Florence, Trente, Léon XIII, Pie XII.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1957, 80 p.

— *L'Eglise, corps mystique du Christ dans les documents du magistère : Pélage II, Nicolas I, Boniface VIII, Clément VI, Vatican : De Fide, De Ecclesia, « Mystici Corporis ».* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1957, 64 p.

LEBRET L.-J. — *Dimensions de la charité.* Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 176 p. 390 frs.

LEFÈVRE Pl. F. — *La liturgie de Prémontré.* Louvain, Warny, 1957, XVI-182 p. 150 frs.

LIPS A.C.M. — *Twee-eenheid in geslacht en liefde.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1958, 160 p. 95 frs broché; 115 frs relié.

Lumière (La) dans les ténèbres. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 260 p. 111 frs b.; 840 frs fr.

LYONNET St., S. J. — *De peccato et redemptione.* I. *De notione peccati.* Rome, Pont. Instit. Biblico, 1957, 92 p. 500 lires.

McGavran D. A. — *The Bridges of God.* Londres, World Dominion Press, 1957, XVI-158 p. 7/6 sh.

Mehlmann J., O.S.B. — *Natura Filii Irae.* Rome, Pont. Istit. Biblico, 1957, XX-706 p. 5.700 lires.

Mohrmann Chr. — *Etudes sur le latin des chrétiens.* Rome, Ediz. di Storia e *Letteratura,* 1958, XXII-468 p. 5.500 et 6.000 lires.

Mussner Fr. — *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 80 p.

Nauck W. — *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, VIII-192 p. 18,60 marks.

Payne J. B. — *Hebrew Vocabularies.* Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1957, 20 p. $ 1.00.

Pépin J. — *Mythe et allégorie.* Paris, Aubier, 1958, 522 p.

Pereña L. — *Bien Común y Paz Dinámica.* Madrid, Euramerica, 1958, 118 p. 25 ptas.

Petit Fr., O.Praem. — *Le Problème du Mal.* Paris, A. Fayard, 1958, 126 p. 350 frs.

Pour un Bilan de la Formation Ouvrière. Paris, Dalloz, 1957, 315 p. 1.000 frs.

Préparons la Pâque du Seigneur. Bruxelles, rue de l'Industrie 1, 1958, 42 p.

Proceedings. Third Annual Convention of the Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine. Washington, Dunbarton College of Holy Cross, 1957, 143 p. $ 3.00.

Pujol Cl., S. J. — *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris.* Rome, Inst. Oriental, 1957, XX-590 p. 4.000 lires.

Rahner K. — *Geist in Welt.* Munich, Kösel-Verlag, 1957, 414 p. 29,50 marks.

Ramirez S., O.P. — *Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común.* Madrid, Euramerica, 1958, VI-116 p. 25 ptas.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. Galling. Lief 22-23. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, col. 1-160. 8,40 marks.

Scholl S. H., O.Praem. — *Bijdragen tot de Geschiedenis der Gentse Arbeidersbeweging.* Deel I. *1815-1875.* Bruxelles, Arbeiderspers, 1957, 280 p.

Schreiner J. — *Septuaginta-Massora des Buches der Richter.* Rome, Pont. Istit. Biblico, 1957, XII-138 p. 3.300 lires.

Semmelroth O., S. J. — *Das Geistliche Amt.* Francfort s/M., J. Knecht, 1958, 336 p.

Solano J., S. J. — *Textos Eucaristicos Primitivos.* I. *Hasta fines del siglo IV.* II. *Hasta el fin de la época patristica (s. VII-VIII).* Madrid, Editorial Catolica, 1952-1954, XL-754 et XX-1010 p. 75 et 85 ptas.

Steffens H. — *Priester Soldaten Uniformen. Kriegstagebuch 1939/1945.* M. Gladbach, B. Kühlen, 1956, 334 p. 8,60 marks.

Straub H. — *Die Geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* Munich, K. Zink, 1957, XVI-286 p. 24 marks.

Third International Catholic Migration Congress. Assisi 1957. Genève, International Catholic Migration Commission, 1957, 342 p.

Thurian M. — *La confirmation. Consécration des laïcs.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 122 p. 4,50 frs.

Treu K. — *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion ».* Berlin, Akademie Verlag, 1958, XII-184 p. 14,50 marks.

Vaux (de) R., O.P. — *Les institutions de l'Ancien Testament.* I. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 352 p. 990 frs.

Vereecke L. — *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez, S. J.* Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1957, X-162 p.

Véricel M. — *Cyrille de Jérusalem.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 115 p. 360 frs.

Verneaux R. — *Histoire de la philosophie moderne.* Paris, Beauchesne, 1958, 204 p.

Weiser A. — *Einleitung in das Alte Testament.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 390 p. 18,50 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*